Ahmad Baidowi

Teori Naskh dalam Studi al-Quran

AHMAD BAIDOWI

Teori Naskh dalam Studi al-Quran

Gagasan Rekonstruktif MH. al-Ṭabāṭabā'ī

Nun Pustaka

Teori Naskh dalam Studi Al-Quran

Gagasan Rekonstruktif MH. Al-Ṭabāṭabā'ī

Nun Pustaka

Teori Naskh
dalam
Studi al-Quran

AHMAD BAIDOWI

Teori Naskh dalam Studi al-Quran

Gagasan Rekonstruktif MH. al-Ṭabāṭabā'ī

Nun Pustaka

Teori Naskh dalam Studi al-Quran:
Gagasan Rekonstruktif MH al-Ṭabāṭabā'ī

Penulis:
Ahmad Baidowi

Perancang Sampul:
Hitam Studio

Cetakan I:
Januari 2003

Penerbit:
Nun Pustaka Yogyakarta
Jl. KH. Ali Ma'shum No. 289
Bantul, Yogyakarta
Telp. 0274 382060
HP 0815 680 4607

ISBN:
979-3354-00-3

KATA PENGANTAR

Nasikh-mansukh (abrogasi) merupakan salah satu cabang ilmu-ilmu al-Quran yang kontroversial sepanjang sejarah. Ini disebabkan dengan adanya setidaknya dua pandangan yang bertentangan mengenai apakah al-Quran mengandung ayat-ayat yang *nasikh* dan ayat-ayat yang *mansukh*? Di satu pihak sebagian ulama berpandangan bahwa ada *nasikh-mansukh* dalam al-Quran, sementara sebagian ulama lain berpandangan sebaliknya bahwa al-Quran sama sekali tidak mengandung *nasikh-mansukh*.

Pengakuan ada-tidaknya *nasikh-mansukh* dalam al-Quran sangat berperan bagi kehidupan manusia sehari-hari. Bagaimana umat Islam bersikap kepada orang-orang non-muslim, misalnya, sangat mungkin dipengaruhi oleh konsep *nasikh-mansukh* ini. Mereka yang mengatakan bahwa umat Islam boleh memerangi orang-orang non-muslim dengan tanpa alasan yang bisa dipertanggung-jawabkan boleh jadi dipicu adanya ayat "*Dan perangilah orang-orang kafir di mana pun mereka kamu temui*" yang dianggap oleh banyak kalangan mufassir tradisional menjadi *nasikh* (penghapus) atas ayat-ayat lain yang menyerukan toleransi, memberi maaf, bersikap sabar dan lain-lain. Pandangan seperti ini sangat banyak kita temukan dalam kitab-kitab tafsir klasik. Permasalahannya sederhana saja, yaitu karena adanya pengakuan akan eksistensi *naskh* dalam al-Quran.

Demikian pula sebaliknya, orang yang tidak mengakui adanya *nasikh-mansukh* boleh jadi akan beranggapan bahwa memerangi orang kafir tidak bisa dilakukan tanpa alasan yang bisa dibenarkan. Sebab Islam, menurut mereka, hanya diperbolehkan untuk memerangi orang-

orang non-muslim sebagai cara untuk mempertahankan diri, sebagai cara defensif bukan ofensif.

Oleh karena itu, bukan tidak mungkin konsep *nasikh-mansukh* bisa sangat mempengaruhi cara berpikir umat Islam bukan saja mengenai hubungan antar-agama, melainkan juga dalam berbagai bidang kehidupan yang lain.

Buku yang ditulis oleh Ahmad Baidowi ini ingin mengajak pembaca untuk menelusuri pemikiran Muhammad Husain al-Ṭabaṭaba'i mengenai konsep *nasikh-mansukh* dalam Al-Quran. Al-Ṭabaṭaba'i adalah seorang ulama yang tidak menyetujui konsep *nasikh-mansukh* sebagaimana yang dipahami selama ini sebagai pembatalan atas ayat-ayat tertentu dari al-Quran. Namun demikian, ia mengakui bahwa *nasikh-mansukh* dalam al-Quran memang ada dan oleh karenanya tidak bisa diingkari.

Hanya saja, dia memiliki konsep sendiri mengenai *nasikh-mansukh* yang memang berbeda dengan yang dikemukakn oleh para ulama selama ini. Baginya, *nasikh-mansukh* tak lebih sebagai perubahan hukum yang niscaya tak terelakkan oleh karena adanya perubahan kemaslahatan yang melingkupi manusia. Ketika Tuhan mewahyukan ayat-ayat yang belum "tuntas" karena melihat kondisi audiens, di situlah terjadi *naskh* hingga muncul ayat yang menyempurnakan kebelumtuntasan tersebut.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini secara akademis memperlihatkan adanya satu pemikiran yang konstruktif mengenai wacana *nasikh-mansukh* yang hingga kini terus mengalami perdebatan-perdebatan. Apa yang digagas al-Tabataba'i jelas merupakan salah satu pemikiran yang menarik. Upayanya mengedepankan paradigma kemaslahatan dalam memahami konsep *nasikh-mansukh* jelas berbeda dengan pemikiran sebelumnya yang cenderung tidak memiliki landasan yang jelas kecuali sekadar karena adanya pertentangan antar-ayat yang tidak mungkin dicari komprominya.

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

Dalam tradisi penafsiran al-Quran, ilmu *nāsikh-mansūkh* dianggap oleh para pakar ilmu-ilmu al-Quran sebagai salah satu syarat yang harus dipenuhi oleh orang yang ingin menafsirkan al-Quran. Ia merupakan salah satu di antara ilmu-ilmu al-Quran yang harus dikuasai oleh seorang mufassir, selain beberapa ilmu al-Quran yang lain seperti ilmu *asbāb al-nuzūl, ilmu al-muḥkam wa al-mutasyābih, ilmu qirā'at* dan lain-lain. Bahkan di antara ilmu-ilmu yang disebut belakangan ini, ilmu *nāsikh-mansūkh* tampaknya merupakan salah satu yang terpenting. Hal ini bisa dipahami dari ungkap-an para pakar al-Quran dan tafsir.

Dalam pembahasannya tentang persoalan *nāsikh-mansūkh* ini, Ibn Salamah misalnya menekankan pentingnya ilmu tersebut. Dia menulis bahwa, "Setiap orang yang berbicara tentang ilmu-ilmu Kitab ini tanpa mengetahui *nāsikh-mansūkh* adalah kurang."[1] Pakar tafsir Jalāl al-Din as-Suyūṭī dalam bukunya *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qurān* seraya mengutip pendapat para Imam yang tak disebutkan namanya satu persatu bahkan menyatakan: "Tidak dibenarkan bagi seseorang untuk menafsirkan Kitab Allah kecuali setelah ia mengetahui *nāsikh-mansūkh*."[2]

Barangkali karena melihat demikian urgennya peranan ilmu *nāsikh-mansūkh*, para ulama kemudian banyak menulis

---

[1] Abū al-Qāsim Habat Allāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1960), 4.

[2] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.ṭ, II: 20,

karya pemikiran mengenainya, baik yang merupakan bagian dari pembahasan ilmu-ilmu al-Quran secara umum, seperti yang Jalāl al-Dīn as-Suyūṭī dalam *al-Itqān*, al-Zarkasyi dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Quran* dan hampir semua buku tentang ilmu-ilmu al-Quran yang lain, maupun dalam karya utuh tersendiri. Di antara karya-karya utuh terpenting mengenai *nāsikh-mansūkh* ini dapat disebut antara lain: *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* karya Ibn Salāmah, *al-Īḍāh li Nāsikh al-Qur'ān wa Mansūkhih* karya Ibn Khuzaimah, *Nawāsikh al-Qur'ān* karya Ibn al-Jawzi dan lain-lain.

Selain itu juga terdapat karya-karya dalam tema yang sama yang merupakan komentar kritis atas karya-karya terdahulu, seperti *al-Naskh fī al-Qur'ān* karya Muṣṭafā Zayd. 'Abd al-Muta'āl al-Jibrī menulis kitab *al-Naskh fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah* untuk mengkritik teori naskh. Pemikiran kritis terhadap teori *naskh* juga menjadi bagian dari buku yang ditulis tidak secara khusus, seperti Ahmad Hassan dalam *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Abdullahi Ahmad al-Naim dalam *Dekonstruksi Syari'ah*. Beberapa penulis mengeritik teori *naskh* melalui kitab tafsir yang ditulisnya, seperti al-Ṭabāṭabā'i dalam *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, al-Maraghi dalam *Tafsīr al-Marāghī*, dan lain-lain.

Munculnya pemikiran tentang *nāsikh-mansūkh* ini agaknya didasarkan atas satu riwayat dari 'Ali ibn Abi Talib yang oleh beberapa penulis tentang masalah ini dikutip dalam karya-karya mereka. Riwayat ini menyebutkan bahwa 'Ali ketika datang di sebuah masjid di Kufah melihat seorang qadi yang tengah mengajarkan tafsir al-Quran, tetapi orang tersebut mencam-puradukkan antara kebolehan (*ibāḥah* dan larangan (*Haẓr* serta antara halal dan haram. Melihat yang demikian, 'Ali bertanya kepada qadi tersebut, "Apakah engkau mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*?" Laki-laki itu menjawab :"Tidak". Mendengar jawab-an demikian 'Ali berkata kepadanya, "(Kalau demikian berarti Eng-kau

telah celaka dan mencelakakan (orang lain.)"[3] Agaknya bemula dari pernyatan 'Ali inilah, kemudian ilmu *nāsikh-mansūkh* berkembang dan memperoleh pembahasan luas yang akhirnya menjadi salah satu ilmu terpenting di antara ilmu-ilmu al-Quran. Bahkan Ibn 'Abbas, sahabat Nabi yang oleh al-Juwaini disebut sebagai "Bapaknya Tafsir" dan pernah didoakan Nabi agar diberi kelebihan di dalam memahami al-Quran, juga menjadikan *nāsikh-mansūkh* sebagai salah satu sumber dalam menafsirkan al-Quran.[4]

Fakta problematis yang muncul sehubungan dengan ilmu *nāsikh-mansūkh* ini adalah bahwa pemikiran tentang *nāsikh-mansūkh* itu kemudian menjadi kontroversi di kalangan para ulama, dalam hal ini ahli tafsir dan usul fiqh. Kontroversi ini muncul karena adanya beberapa ayat al-Quran sendiri yang (paling tidak secara tekstual menegaskan adanya ayat-ayat al-Quran yang di-*naskh*. Di antara ayat-ayat itu antara lain adalah: *mā nansakh min āyah aw nunsīhā na'ti bikhair minhā aw mislihā 'alam ta'lam anna Allāh 'alā kulli syai'in qadīr.*[5]

Mereka yang mendukung adanya *naskh* dalam al-Quran dengan tegas menganggap ayat tersebut di atas sebagai dasar argumentasi mengenai keabsahan teori naskh yang mereka kemukakan. Selain itu, mereka juga memperkuat anggapan tentang adanya ayat-ayat al-Quran yang di-*naskh* itu dengan ayat-ayat lain yang, agaknya, masih senada.

---

[3] Lihat misalnya, al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 20. Dalam riwayat yang dikutip Abū Ja'far al-Naḥḥās disebutkan bahwa setelah Ali memperoleh jawaban "tidak", ia berkata kepada qāḍī (di sana hanya disebutkan seorang laki-laki): "Keluarlah dari masjid kami, dan jangan berzikir di dalamnya." Lihat Al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, (t.tp.:T.np.,t.t.), 5. Riwa-yat mengenai hal ini terdapat beberapa versi.

[4]Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr* (Iskan-dariyah: Mansya'Ahmad Hassan al-Ma'arif, t.t.), 28.

[5] Qs. Al-Baqarah (2): 106

Ayat-ayat tersebut adalah: *wa iża baddalnā āyah makān āyah wa Allāh ya'lam bimā yunazzil qālū innamā anta muftar, bal akśaruhum lā ya'lamūn.*[6] *Yamḥu Allāh mā yasyā' wa 'indahu umm al-kitāb.*[7]

Dalam khasanah ilmu tafsir, teori naskh merupakan satu pemikiran yang mentolerir adanya ayat-ayat al-Quran yang dihapuskan keberadaannya oleh ayat-ayat lain. Teori ini dianggap relevan manakala beberapa ayat-ayat al-Quran dalam satu persoalan yang sama menunjuk pada (pesan hukum yang bertentangan, tanpa pertentangan antara ayat-ayat tersebut bisa dikompromikan melalui metode pengkompro-mian semacam *takhṣīṣ al-'āmm, taqyīd al-muṭlaq, tabyīn al-mujmal*[8] dan lain-lain. Dengan tidak dapat dikom-promikannya ayat-ayat yang dianggap bertentangan inilah, teori *naskh* menjadi alternatif. Teori *naskh* ini dioperasikan dengan menilai ayat-ayat al-Quran yang diwahyukan terdahulu sebagai dihapuskan oleh ayat-ayat yang diwahyukan terkemudian.

Persoalannya apakah bisa diterima mengganggap ada ayat-ayat al-Quran yang dihapuskan? Pertanyaan inilah yang antara lain telah memunculkan pemikiran-pemikir-an yang menentang teori *naskh*. Bagi pendukung pemi-kiran yang terakhir ini, tidak mungkin al-Quran mengandung ayat-ayat yang bertentangan antara satu dengan yang lainnya, sehingga kalaupun ada gejala pertentangan antara ayat-ayat al-Quran itu pasti bisa dikompromikan tanpa harus dengan cara penghapusan. Firman Allah: *afalā yatadabbarūn al-Qur'ān walau kāna min 'indi ghair Allāh lawajadū fīhi ikhtilāfan kaśīra*[9] menurut para penentang

---

[6] Qs. Al-Naḥl (16) : 101

[7] Qs. Al-Ra'd (18) : 39

[8] Lihat misalnya dalam Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.t.) hlm. 185

[9] Qs. Al-Nisā' (4) :82

teori naskh ini, membe-rikan penegasan bahwa ayat-ayat al-Quran tidak ada yang bertentangan. Abu Muslim al-Asfahani[10] orang pertama yang dianggap menolak teori naskh, menentang pandangan adanya ayat-ayat yang dihapus dengan mengedepankan ayat berikut sebagai argumentasi: *la ya'tīh al-bāṭil min bain yadaih wala min khalfih tanzīlan min ḥakīm ḥamīd.*[11] Kecuali alasan di atas, sementara penolak teori "naskh" juga menilai ayat-ayat yang oleh para pendukungnya dijadikan dasar keabsah-an teori naskh, sama sekali tidak membenarkan penda-pat yang demikian. Apalagi, sebagaimana akan dikemu-kakan dalam pembahasan mendatang, jika ayat-ayat di atas dipahami secara kontekstual dan dengan memperhatikan *munāsabah* ayat-ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelum maupun sesudahnya. Penolakan terhadap teori naskh juga dikemukakan dengan menganggap kata "ayah" dalam surat al-Baqarah di atas bukan berarti ayat al-Quran, melainkan berarti mu'jizat. Pendapat seperti ini misalnya dikemukakan oleh Muhammad 'Abduh dalam kitab tafsirnya.[12]

Pengakuan adanya *naskh* dalam al-Quran oleh mereka yang mendukungnya, ternyata mendorong mereka untuk membagi jenis *naskh* menjadi tiga macam. *Pertama*, ayat-ayat yang dinaskh hukumnya saja tapi tidak *tilāwah* (teksnya. *Kedua*, ayat-ayat yang dinaskh *tilāwah*-nya tetapi hukumnya tetap. *Ketiga*, ayat-ayat yang dinaskh baik *tilāwah* maupun hukumnya. Pembagian *naskh* menjadi tiga jenis ini, menurut Ṣubḥi Ṣāliḥ, bukan saja telah merancukan pengertian *naskh* itu sendiri, melainkan telah mengarah

---

[10] Nama lengkapnya Muḥammad ibn Baḥr al-Dīn al-Aṣfahānī, pengikut mazhab Mu'tazilah, memiliki karya monumental dalam bidang tafsir, *Jāmi' al-Ta'wīl.* Wafat tahun 322 H.

[11] Qs. Fuṣṣilat (41) : 42

[12] Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār-al-Fikr, t.t.) I: 417

Milik Perpustakaan Jogja

kepada cara-cara yang mencemarkan kitab Allah. Hal ini menurut Ṣubḥī, dapat dilihat dari kebanyakan ulama sebelum munculnya al-Aṣfahāni, yang rata-rata "gemar main naskh".[13]

Sebelum al-Aṣfahani mengedepankan pendapatnya tentang penolakannya atas keabsahan *naskh* dalam al-Quran, umumnya ulama tanpa ragu membolehkan atau menetapkan sendiri mana ayat-ayat yang *nāsikh*, dan mana ayat-ayat yang *mansūkh*. Bahkan, sebagaimana ditegaskan Ṣubḥī, tanpa kenal jerih payah mereka berupaya mencari sebanyak-banyaknya mana ayat-ayat yang *mansūkh*.[14] Di antara mereka ada yang berlebihan dengan, misalnya, memenggal satu ayat menjadi dua bagian atau lebih, dan menganggap bagian yang satu menaskh bagian yang lain. Selain itu ada pula yang me-nilai satu ayat menaskh lebih dari berpuluh-puluh ayat, seperti "ayat pedang"[15] yang dinilai telah menaskh 113 ayat-ayat yang mengandung perintah untuk bersikap sabar, pemaaf dan toleran dalam keadaan tertekan kepada non-muslim.[16] Sementara itu ada pula yang menganggap bahwa ayat tentang sejarah pun bisa di-*naskh*, dan ini menurut Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, sangat aneh.[17] Di antara pendapat-pendapat tentang ke-*mansūkh*-an ayat-ayat al-Quran ini, yang paling ekstrem adalah pendapat yang menganggap bahwa ayat *nāsikh* pun, bisa saja sekaligus berkedudukan menjadi ayat *mansūkh*.[18]

---

[13] Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāhiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1987), 265

[14] *Ibid.*, 262

[15] Qs. Al-Tawbah (9) :5

[16] Lihat pada bab III

[17] Ṣubhi al-Ṣāliḥ, *Mabāhiṡ*, 263

[18] Muhammad Muta'āl al-Jibri, *al-Naskh fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (t.tp.: Dār al-Jihād, 1961), 71. lihat juga 'Abu Muhammad 'Alī ibn Ḥazm al-Andalūsī al-Ẓāhirī, *al-Hi)kam fī Uṣūl*

Pemikiran-pemikiran seperti inilah yang digugat al-Aṣfahānī dan para penolak teori *naskh* pada umumnya. Menurut al-Aṣfahānī, *naskh* sama sekali tidak menghapuskan ayat-ayat al-Quran, baik secara garis besar maupun rinciannya. Dikabarkan bahwa ia menolak semua jenis *naskh* dalam al-Quran sebagaimana yang dipahami para ulama pada waktu itu, yakni sebagai penghapusan suatu ayat oleh ayat lain. Seperti telah disebutkan, ia mengedepankan alasannya dengan surah Fuṣṣilat (41: 42 untuk menolak teori *naskh*, yang diartikan sebagai penghapusan atas ayat-ayat al-Quran. Al-Aṣfahānī yang oleh Ṣubḥī al-Ṣāliḥ[19] dinilai sangat cermat dalam memahami dan mendalami *nāsikh-mansūkh* lebih suka menyebut *naskh* dengan istilah (dan tentu saja pengertian yang lain, yaitu *takhṣīṣ*, untuk menghindari kesan adanya pembatalan terhadap hukum-hukum al-Quran yang diturunkan oleh Allah.[20]

Sekalipun para pendukung teori *naskh* memberikan tanggapan terhadap argumentasi al-Aṣfahānī, antara lain dengan membedakan pengertian kata *naskh* dari kata *takhṣīṣ*, kerancuan mengenai hal-hal yang berkaitan dengan *naskh* tetap saja terjadi. Dan tidak sedikit, mereka yang mengakui adanya *naskh* dalam al-Quran justru terjebak dalam kerancuan seperti ini, sehingga tak jarang ayat-ayat al-Quran yang sesungguhnya berkaitan dengan *takhṣīṣ* dianggap sebagai ayat *mansūkh*. Kalau mereka yang menolak keberadaan *naskh* dalam al-Quran memandang ayat yang dianggap *mansūkh* sebagai *makhṣūṣ*, maka yang terjadi di kalangan penerima *naskh* justru sebaliknya,

---

al-Aḥkam, (Mesir: Penerbit al-Imam, t.t.), III: 455, Ṣubḥī, *Mabāḥiṡ*, 266.

[19] Ṣubḥī, *Mabāhiṡ*, 262

[20] *Ibid*, 265

memandang ayat-ayat yang sebenarnya *makhṣūṣ* sebagai *mansūkh*.[21]

Pro dan kontra tentang *naskh* al-Quran ini terjadi demikian akut, belum lagi di kalangan para penerima *naskh* pun, sebagaimana akan ditunjukkan nanti, terjadi ketidaksepahaman dalam hal berapa jumlah ayat-ayat yang *mansūkh* dalam al-Quran, apakah al-Quran bisa dinaskh dengan selain al-Quran, dan lain-lain. Satu-satunya yang disepakati oleh para penerima *naskh* al-Quran adalah bahwa keniscayaan adanya *naskh* dalam al-Quran tersebut pada dasarnya ditunjukkan oleh ayat al-Quran sendiri, sebagaimana telah disebutkan di atas.

Berbeda dengan pandangan ini, para penolak *naskh* al-Quran justru menilai teori *naskh* sebagai pemikiran yang berasal dari gagasan di luar Islam. Theodor Noldeke, sebagaimana dikutip Ahmad Hassan, mengatakan bahwa teori *naskh* berasal dari gagasan-gagasan Kristen.[22] Ahmad Hassan sendiri menyakini bahwa teori *naskh* tidak mungkin berasal dari Rasu-lullah, mengingat tidak adanya informasi mengenai hal ini.[23] Sementara pendapat menilai terjadinya anggapan adanya *nāsikh-mansūkh* dalam al-Quran itu akibat pendekatan harfiah yang sepotong-sepotong dalam memehami ayat-ayat al-Quran.[24] 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, penulis *Tafsīr al-Qurān li al-Qurān*, berpen-dapat bahwa menganggap ada ayat al-Quran yang dinaskh berarti menilai ayat-ayat tersebut sebagai "dipensiunkan".[25] Dengan bahasa

---

[21] *Ibid*, 267

[22] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Ganardi (Bandung: Pustaka, 1984), 64

[23] *Ibid.*, 61

[24] Taufīq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1989), 28

[25] 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *Tafsīr al-Qur'ān li al-Qur'ān*, (t.tp: Dar al-Fikr, t.t.), I: 161

yang agak lunak, Aslam Jayapujri sehubungan dengan *naskh* al-Quran ini seperti dikutip JMS. Baljon, mengatakan bahwa firman Allah teramat luhur untuk dapat dibatalkan oleh pendapat manusia.[26]

Kajian ini diupayakan untuk mengeksplorasi lebih jauh mengenai pandangan Muḥammad Ḥusein al-Ṭabāṭabā'ī mengenai masalah *nāsikh-mansūkh* ini. al-Ṭabāṭabā'i adalah seorang mufassir ternama di kalangan Syi'ah abad XX yang cukup terkenal dengan karya monumentalnya, *Tafsir al-Mīzān* sebanyak 20 jilid. Tafsir ini dinilai majalah *Ṣawt al-Ummah* sebagai "Kitab tafsir terbesar dan terbagus pada masa kita".[27] Abu al-Qasim Razzaqi menilai tafsir ini sebagai menduduki posisi terkemuka karena kualitasnya yang istemewa, tidak saja di antara buku-buku sejenis (Tafsir, *peṇ*, melainkan di antara berbagai jenis buku keislaman yang pernah ditulis oleh sarjana Syi'i maupun Sunni.[28]

Penilaian yang setinggi itu untuk karya al-Ṭabāṭabā'ī ini, bagaimanapun tetap menarik untuk melihat karya tersebut dari berbagai sisinya, termasuk dari sisi pemikirannya mengenai *nāsikh-mansūkh* dalam al-Quran. At-Tabataba'i secara tegas mengakui adanya *naskh* dalam al-Quran. Hanya saja, betapa pun dia mengakui adanya *naskh* dalam Al-Quran, tidak sedikit anggapan-anggapan para penerima teori *naskh* mengenai ke-*mansūkh*-an ayat-ayat al-Quran ditolaknya. Adanya kritik yang diberikan al-Ṭabāṭabā'ī sehubungan dengan persoalan *nāsikh-mansūkh* itu, sudah barang tentu karena ia memiliki kreteria tersendiri mengenai

---

[26] JMS. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. Naimullah Muis, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 72

[27] *Ṣawt al-Ummah*, No. 24, Muharram 1402 H., 2

[28] Abu Qasim Razzaqi, "Pengantar Kepada Tafsir al-Mizan", terj. Nurul Agustina, dalam jurnal *Al-Hikmah* No.8, (Bandung: Yayasan Mutahhari, 1993), 5.

persoalan tersebut. Nah, buku ini disusun untuk mengkaji pemikiran tersebut.

Sampai sejauh ini belum banyak karya intelektual yang mengkaji pemikiran al-Ṭabāṭabā'ī, terutama dalam kaitannya dengan penafsiran atas ayat-ayat al-Quran. Satu-satunya kajian yang boleh dikatakan cukup lengkap mengenai pemikiran al-Ṭabāṭabā'i ditulis oleh 'Alī al-Awsī yang berjudul *al-Ṭabāṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān*. Dalam buku ini al-Awsi memberikan ulasan yang lumayan komprehensif mengenai metode penafsiran yang dilakukan al-Ṭabāṭabā'ī. Betapa pun sangat global, karya al-Awsi merupakan pembahasan terpenting yang sangat membantu guna memahami pemikiran al-Ṭabāṭabā'ī lebih lanjut, terutama dalam posisinya sebagai *mufassir* abad ini.

BAB II
MENGENAL AL-TABATABA'I

A. Situasi Iran Sebelum Revolusi

Sejarah mengenai Iran adalah sejarah tentang pergolakan. Dalam waktu yang sangat panjang, sekitar 2500 tahun, kekuasaan di negara Iran dipegang oleh pemerintahan monarkhi yang sarat dengan berbagai tindak ketidakadilan, penindasan, korupsi, dan lain-lain, sampai kemudian terjadi suatu revolusi mencengangkan pada tahun 1979 yang merubah pemerintahan monarkhi Iran menjadi Republik Islam. Revolusi Iran sendiri yang berhasil menggulingkan Shah Reza Pahlevi itu tak pelak lagi merupakan peristiwa sejarah yang tak mungkin terlupakan oleh dunia, dan orang akan selalu ingat akan tokoh agungnya, Imam Khumeini, yang menurut Robin W. Carlsen, penyair dan filsuf Kristen Kanada, adalah merupakan sumber kebangkitan Islam, sumber revolusi dan sumber dari semua kekuatan revolusi dan Islam yang ditunjukkan kepada dia. "Tanpa dia monarkhi Iran masih akan tetap berada di tempatnya dan Islam akan dihapuskan secara efektif sebagai faktor dalam penen-tuan nasib politik di Timur Tengah."[1]

Sistem monarkhi Iran merupakan semacam tempat perjuangan antara rakyat melawan penguasa selama 25 abad.[2] Selama waktu yang sangat panjang ini pemerintahan

---

[1] Robin W. Carlsen, "Hanyut dalam Badai: Sebuah Pertemuan dengan Imam Khomeini" dalam *Mata Air Kecemer-langan*, terj. Zainal Abidin (Bandung : Mizan, 1991), 24.

[2] Nasir Tamara, *Revolusi Iran* (Jakarta: Sinar Kasih, 1980), 19.

Persia (nama Iran ketika itu) diperintah oleh penguasa-penguasa otoriter, yang, menurut Tamara, sering disebut despotisme Asia.[3] Shah Reza Pahle-vi sendiri yang merupakan pemegang kekuasaan dinasti Pahlevi, dinasti tera-khir di Persia sebelum akhirnya digu-lingkan melalui Revolusi Iran itu, terkenal sebagai raja yang congkak dan tidak mau mendekat dengan rakyat, meme-rintah secara diktator, bertangan besi, tidak menye-tujui adanya oposisi dan kritik, meski pemerintahannya kacau dan lamban. Ia juga mebiarkan orang asing sebagai lebih berkesem-pataan daripada orang-orang Iran sendiri dalam mengu-asai posisi-posisi strategis perekonomian di Iran, mulai dari Rusia, Inggris, Perancis dan akhirnya Ame-rika.[4]

Kolonialisme dan imperalisme besar-besaran oleh Barat terhadap sumber-sumber ekonomi Iran, terutama semenjak berkuasanya Dinasti Pahlevi pada tahun 1924, telah mendorong munculnya berbagai pergolakan dan pemberontakan dari rakyat akibat ketidakpuasan mereka terhadap berbagai kebijakan pihak kerajaan. Pergolakan terhadap kerajaan ini sebenarnya sudah berlangsung jauh sebelum itu. Di antaranya, yang terbesar adalah ketika ttahun 1890 pihak kerajaan (saat itu dipegang Dinasti Qajar) melakukan konsesi dalam berbagai bi-dang dengan Inggris dan Rusia. Ini memunculkan demonstrasi besar-besaran tebesar pertama yang dilakukan rakyat Iran.[5]

Pada saat kekuasaan dipegang oleh Shah Khan (raja pertama Dinasti Pahlevi) berbagai demontrasi juga bermunculan, termasuk di antaranya yang dimotori oleh para ulama. Ini terjadi ketika Shah Reza yang mempu-nyai hubungan erat dengan Turki, agaknya terkesan dengan gagasan-gagasan sekularisasi yang dipaksakan oleh Kemal

[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *ibid.*, 38.

Attaturk, Presiden Turki saat itu, di nega-ranya. Reza yang meski beragama Islam, memberikan tekanan-tekanan kepada para ulama, para mujtahid dihukum cambuk di depan umum, para wanita dipaksa melepas hijab, tanah-tanah wakaf dinasionalisasai sehingga sumber-sumber keuangan lembaga-lembaga keagamaan menjadi kacau. Sekularisasi digerakkan dengan hukuman dijatuhkan kepada paham yang berbeda.[6]

Reza Khan hanya memegang pemerintahan sampai tahun 1941 karena kemudian digulingkan oleh Rusia dan Inggris. Sementara itu Rusia dan Inggris sendiri mengangkat putra Reza, Shah Pahlevi, sebagai peng-ganti. Dengan mengangkat Pahlevi mereka yakin akan dengan mudah menguasai Iran terutama minyaknya. Tahun 1946 Iran diancam perpecahan akibat dukungan Sovyet terhadap usaha memerdekakan diri oleh negara bagian Azerbaijan dan Kurdi di Mahabad. Namun dengan dukungan Amerika, Sovyet berhasil diusir, sedangkan Azerbaijan dan Kurdi dihancurkan oleh Shah. Sejak inlah Reza mulai membenci komunisme dan semakin menggan-tungkan kepada bantuan Amerika.

Konflik antara Iran dan Inggris terjadi ketika pada tahun 1951 Perdana Menteri Dr. Moshaddeq melakukan program nasionalisasi terhadap perminyakan di Iran. Gebrakan pemimpin oposisi Partai Front Nasional ini membuat Inggris berang dan mengadukan Moshaddeq kepada pengadilan internasioanal hingga dua kali. Namun Moshaddeq berada pada pihak yang menang. Kemenangan Moshaddeq ini menyebabkan terputusnya hubungan diplo-matik antara kedua negara tersebut pada 1952 dan berlanjut pada putusnya kerjasama ekonomi. Puncaknya, Inggris tidak mau

---

[6] Iqbal Asaria, "Iran: Suatu Studi Kasus Tentang Keban-gkitan Politis Muslim," dalam Kalim Siddiqui (ed.), *Gerbang Kebangkitan Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbin-cangan* (Yogyakarta: Shalahudin Press, 1984) , 40.

mengirim ahli-ahli tehnik yang sesungguhnya sangat diperlukan Iran. Amerika yang semula mendukung Moshaddeq pun berbalik mendukung Inggris. Sementara itu, Iran kemudian memperkuat hubungan dengan Rusia, setelah sebelum-nya terputus, guna memenuhi kebu-tuhan ekonomi dalam negeri. Tapi keputusan ini berakibat fatal bagi Moshaddeq. Shah Iran yang pro-Amerika memecatnya pada tahun 1953 dan mengangkat Jendral Zahedi sebagai Perdana Menteri yang baru. Penggantian atas Moshaddeq sendiri sebenarnya telah diupayakan pada tahun 1952, tetapi ketika itu agaknya mengalami kegagalan.

Kekagetan psikologis atas dipecatnya Moshaddeq ini mem-buat Iran berkabung dan membuat jumlah orang muda yang bunuh diri mencapai puncaknya.[7] Moshad-deq sendiri, meskipun dipecat dan diasingkan, tetap aktif memimpin Front Na-sional, sampai akhir hayatnya, 4 Maret 1967. Ia menjadi simbol rezim penentang Shah, walaupun strategi perju-angannya yang terkemudian tidak selalu distujui oleh kelom-pok kaum agama. Pada tahun 1960, sekitar 10.000 orang ber-demonstrasi atas namanya dan pada tahun 1963 ketika rakyat Iran berontak, 15.000 orang menjadi korban. Sejak saat inilah kekejaman menjadi hal yang sangat biasa di Iran, yang dila-kukan Shah Reza Pahlevi.[8]

Dipecatnya Moshaddeq oleh Shah Reza Pahlevi membuat Amerika menggantikan Inggris menguasai Iran di segala bi-dang. Peran Amerika dalam perubahan persoalan-persoalan politik Iran ternyata sangat besar. Di dalam negeri, berkat Amerika, Perdana Menteri diturunkan kekuasaannya menjadi Sekretaris Jendral, tanpa memegang kendali kekuasaan. Reza Pahlevi kem-bali memegang kekuasaan seorang diri, meski tentu saja tetap disetir Amerika.

---

[7] Nasir Tamara, *Revolusi*, 50.
[8] *Ibid.*

Kekejaman Israel yang memiliki hubungan sangat erat dengan Amerika, makin meningkat. Parlemen dilemahkan, partai-partai politik dihancurkan kecuali satu partai yang dibentuk pemerintah. Para ulama ditekan, dibentuk dinas rahasia SAVAK yang kemudian sangat berperan bagi pemban-taian rakyat Iran. Selain itu, dibentuk pula kekuatan tentara hingga menjadi terbesar nomor lima di dunia. SAVAK sendiri sebenarnya didirikan atas bantuan dinas Amerika (CIA) dan dinas rahasia Israel (Mossad) dengan tugas mencari-cari kalau ada komplotan anti-Shah, baik dari kalangan militer sendiri maupun sipil. Mereka ditangkap dan dihukum dengan sangat kejam: disetrum, dicabut gigi atau kukunya secara paksa, disi-ram air panas dan lain sebagainya.[9] Selain itu, SAVAK juga dimanfaatkan untuk infiltrasi ke pers, oposisi, serikat buruh dan sebaga-inya. Di beberapa negara di mana terdapat banyak orang Iran, ditempatkan lebih dari seorang agen rahasia dengan bekerja di kedutaan Besar Iran.

Sebagaimana pemerintahan Reza Khan, pada masa Shah Pahlevi pun kondisi dalam negeri Iran mengalami kekaca-uan yang hebat, sarat penindasan dan kekejaman. Benar, secara fisik, pemerintahan Pahlevi berhasil melakukan pembangunan besar-besaran. Tapi keberha-silan pemba-ngunan itu, yang sumber dananya tak pelak lagi merupakan eksploitasi terhadap rakyat, dibarengi dengan rusaknya segi-segi perekonomian rakyat Iran. Program industrialisasi yang konon dicanangkan untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat, kenyataannya justru memunculkan ketimpangan dan kemiskinan. Usaha pertanian yang merupakan mata pencaharian mayoritas penduduk dihancurkan dengan pro-gram *land reform*, yang menjadi bagian dari Revolusi Putih yang dilakukan Shah. Selain *land reform*, agenda Revolusi

---

[9] *ibid.*, 57-62.

Milik Perpustakaan
RausyanFikr Jogja

Putih yang lain adalah nasionalisasi hutan dan padang rumput, penjualan pabrik-pabrik milik negara, pemba-gian laba antara pemilik dan pekerja dalam pabrik-pabrik industri, reformasi undang-undang pemilihan bagi perem-puan dan pembentukan badan pemberan-tasan buta huruf.

Program *land reform* sendiri yang merupakan agenda prioritas dalam Revolusi Putih itu dimaksudkan untuk:

a. membatasi kepemilikan tanah, sehingga tanah dalam sua-tu desa hanya dimiliki oleh penduduk desa tersebut.
b. Menyerahkan tanah yang dibebaskan kepada para petani
c. Mengorganisir para petani dalam koperasi-koperasi un-tuk membantu mereka mengerjakan tanah secara efesien.

Gagasan *land reform* ini mendapatkan reaksi keras dari banyak ulama. Sebagian besar mereka tidak percaya bahwa Shah berniat baik dengan gagasan terbuat. Di antara para ulama yang menentang *land reform* itu bisa disebut antara lain Ayatullah Behbehani, Ayatullah Gol Paygani, Ayatul-lah Khwansari (Tehe-ran), Ayatullah Hakim (Najaf), Syaikh Bahauddin (Shiraz) dan Ayatullah Mar'ashi Najafi (Mashad).[10] Mereka sepakat bahwa *land reform* haanya akan memper-buruk situasi perekonomian di Iran. Dan dalam kenyataaannya memang demikian. Benar sejumlah tanah memang dibagi-bagikan kepada para petani, meski tidak semua memperoleh bagian tersebut. Namun tanah yang dibagi-bagikan itu adalah tanah yang tidak bisa dita-nami, dan kenyataaannya tanah itu tidak dibagikan secara cuma-cuma, melainkan rakyat harus membayar secara cicilan ke bank-bank yang dikuasai Shah.[11] Dan ternyata pula, banyak petani yang tidak bisa melunasinya sehingga

---

[10] Willem M. Floor, "Sifat Revolusioner Ulama Iran: Antara Khayalan dan Kenyataan" dalam Kalim Shiddiqui, *Gerbang Kebangkitan*, 176.

[11] Hamid Algar, " Khomeini Penjelmaan Sebuah Tradisi", dalam Kalim Siddiqui, *Gerbang Kebangkitan*, 214

harus menyerahkaan tanah tersebut kepada pemerintah.[12] *Land reform* yang konon diupayakan guna meningkatkan kesejahteraan rakyat, terutama petani, ternyata justru memunculkan kapitalis-kapitalis pertanian.[13] Pada akhirnya, sejarah pembangunan ekonomi Iran masa Shah Pahlevi ternyata memberikan corak sendiri yang jelas-jelas telah menunjang rezim yang liberal, modern dan terba-ratkan.[14]

Sementara sektor ekonomi mengalami krisis yang demikian hebat, kondisi sosial-budaya yang terjadi di Iran juga semakin memperlihatkan degradasi keagamaan. Sekularisasi yang ditiupkan Shah Reza Khan di awal kepemimpinannya dalam Dinasti Pahlevi telah memunculkan situasi buruk dalam kaitannya dengan nilai-nilai moral dan agama. Hal iti tentu saja dipengaruhi oleh kehadiran orang-orang asing dalam jumlah sangat besar yang bekerja di Iran. Budaya-budaya barat yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam semakin membombardir Iran dengan ber-munculannya pornografi, lokalisasi, minuman keras, bios-kop, tempat-tempat hiburan dan lain-lain.[15]

Program Revolusi Putih lain yang juga mendapatkan serangan dari para ulama adalah masalah pemberian hak pilih bagi perempuan. Oleh para ulama, pemberian hak pilih untuk perempuan ini dianggap akan memunculkan persoalan yang lebih akut dengan semakin meluasnya korupsi terhadap harta negara.[16] Selain itu, hal ini juga dirasakan para ulama tak lebih sebagai propaganda Shah

---

[12] Nasir Tamara, *Revolusi*, 132.

[13] *ibid.* 135.

[14] Michel Foucalt, "Mengapakah Rakyat Iran Melawan?" dalam *Majalah Prisma*, nomor ekstra tahun 1978

[15] M. Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989) , 29

[16] Willem W. Floor, Sifat Revolusioner, dalam *Gerbang Kebangkitan*, 176

untuk mencari perhatian dunia kepada pemerintah-annya yang kala itu memang sudah mengalami krisis berat. Ia menggem-borkan gagasan emansipasi, padahal dalam kenyata-annya bu-kan dengan langkah Shah itu perempuan Iran memperoleh hak-haknya melainkan dengan perjuangan menentang rezim, menderita siksaan dan penganiayaan, pemenjaraan serta kesyahidan.[17]

Dari kondisi pemerintahan Shah Pahlevi yang seperti inilah, Imam Khomeini bersama para ulama dan tokoh-tokoh oposisi "illegal" yang tidak setuju dengan kebijakan-kebijakan Shah bangkit melakukan berbagai demonstrasi menentang Shah. Hampir setiap saat di berbagai kota di Iran terjadi demonstrasi. Kota Qum yang sesungguhnya merupakan pusat pendidikan dan keagamaan bahkan menjadi basis pergolakan rakyat yang kemudian menimbulkan serangan besar-besaran dari Shah. Kejadian di sekolah Theologia Faidiya Ja'far pada 23 Maret 1963 merupakan awal dari perlawanan hebat rakyat terhadap Shah.

Kejadian ini tampaknya sangat melukai hati para ulama, sehingga pada hari-hari berikutnya mereka semakin keras mengeritik pemerintah. Insiden 3 Juni 1963 di mana seorang polisi terbunuh karena ber-maksud menangkap seorang warga yang membaca keras surat Ayatullah Milani untuk Imam Khomeini yang ditempel di dinding sebuah gedung, telah menyulut kerusuhan di kota-kota besar. Puncaknya terjadi pada tanggal 15 Juni ketika sekitar 15.000 orang terbunuh oleh tentara Shah.[18] Surat itu sendiri pada intinya berisi tentang kecaman terhadap Shah yang menjadikan Iran sebagai basis Israel dan Zionisme.[19] Pada hari yang sama (3 Juni) Imam Khomeini sendiri mengadakan demonstrasi di Qum dan mengecam pemerintahan

[17] Hamid Algar, "Khomeini", 215
[18] *ibid.* 218
[19] Willem M. Floor, *Sifat Revolusioner*, 184

Shah. Bahkan dengan tegas Imam Khomeini mengganti kata "pemerintah" dengan "Israel".[20]

Sejak itu kehadiran Khomeini dirasakan memberikan memberi pengaruh yang sangat penting bagi perjuangan rakyat Iran menentang Shah Pahlevi. "Fatwa-fatwa"-nya selalu dinantikan dan selalu memunculkan demonstrasi besar-besaran di berbagai kota. Dia dalam berbagai kesempatan dia senantiasa membakar semangat rakyat untuk tidak menerima kebijakan-kebijakan Shah yang pada dasarnya "berbau" Israel. Ia mengecam penghamburan kekayaan negara untuk kepentingan ulang tahun ke-2500 berdirinya kerajaan Parsi yang menghabiskan biaya sekitar 300 juta dollar Amerika pada 13 Oktober 1971.[21] Ia menyalahkan sistem partai tunggal ben-tukan pemerintah Shah dan menyatakan bahwa menjadi ang-gota partai tersebut secara sukarela, bukan karena tekanan atau paksaan, adalah penghianatan terhadap bangsa dan agama.[22] Khomeini juga mengecam ketergantungan pemerintah pada Amerika dan Israel.[23] Ia menekankan perlunya persatuan ummat Islam dalam menghadapi imperi-alisme Barat dan menggalang seruan Ukhuwah Isla-miyah, dengan gagasan-nya, "*Al-Islām waḥdah lā syarqiyya wa lā gharbiyya*".[24] Untuk ini dua kali Imam Khomeini dalam kesempatan ibadah haji menyebarkan selebaran yang dicetak ke dalam berbagai bahasa tentang seruan solidaritas umat Islam.[25]

Sekalipun Imam Khomeini kemudian ditangkap dan dia-singkan mulai dari Najaf, Turki sampai kemudian ke

---

[20] *Ibid.*, 186.

[21] Hamid Algar, "Khomeini", 220

[22] *Ibid.*, 221

[23] *ibid.*, 217

[24] Kalim Shiddiqui, "Revolusi Islam : Pencapaian, Rintangan dan Tujuan" dalam KalimShiddiqui, *Gerbang Kebangkitan*, 19

[25] Hamid Algar, "Khomeini ", 221

Perancis, semangat yang diberikan Imam Khomeini kepada rakyat dari tempat-tempat pengasingan itu telah membakar kekuatan mereka untuk terus berjuang melawan Shah. Khomeini menjadi simbol pemerintahan yang dicita-citakan masyarakat Islam Iran, poster-posternya ditempel dan dibawa-bawa dalam setiap demonstrasi.

Maka demonstrasi-demonstrasi di jalanan atau kota di Iran pun, yang direspon Shah dengan tank-tank dan senapan, tidak hanya meneriakkan "kematian bagi Shah" tetapi juga "Imam Khomeini, Kami menung-gumu," dan juga "Khomeini Kepala Negara."[26] Demonstrasi yang terjadi di kota Qum pada 9 Januari 1978 merupakan moment yang merupakan awal dari pergo-lakan panjang sebagai perwujudan rasa ketidakpuasan rakyat Iran terhadap Shah. Para penentang Shah, yang semula terbatas dan melakukan aksi secara sporadis kemudian meluas dan bertambah jumlahnya, sehingga tidak dapat dibendung oleh rezim Shah. Dalam waktu 1 tahun 4 orang perdana menteri yang diangkat Shah jatuh. Mereka adalah Jamshid Amuzegar, Ja'far Sharif-Emami, Jendral Gulam Reza Azhari dan terakhir Syahpour Bakhtiar. Kejatuhan Bakhtiar sekaligus menandai berakhirnya kehidupan monarkhi Iran di bawah Shah Muhamad Reza Pahlevi dan menadai kemenangan oposisi di bawah pimpinan Ayatullah Khomeini, yang kembali dari pengasingannya di Perancis awal Febuari 1979.

Bahwa revolusi yang dipimpin Imam Khomeini akhirnya mampu menumbangkan kepemimpinan Shah Pahlevi, sesungguhnya tidak semata-mata dilatari oleh kenyataan meluasnya kekacauan dalam pemerintahan Shah, terutama kondisi ekonominya yang kenyataannya telah mengalami kehancuran itu. Revolusi Iran lebih didasari oleh faktor ideo-logis Islam-Syiah yang meng-hendaki pemerintahan

[26] Michael Foucault, "Mengapakah Rakyat Iran", 56.

islami yang didasarkan atas nilai-nilai al-Quran dan Hadis.[27] Bagi Imam Khomeini, seperti pernah dikatakannya dalam pidatonya yang per-tama sepulang dari Perancis, peme-rintahan Shah Pahle-vi adalah illegal, dan parlemen yang diangkatnya, yang illegal itu adalah juga illegal.[28]

Dalam situasi yang syarat dengan pergolakan inilah, Muhamad Husein al-Ṭabāṭabāʿī mengalami masa-masa kehidupannya. Al-Ṭabāṭabāʿī pernah tinggal di Tabriz, Teheran, Najaf, Qum, kota-kota yang tak pernah sepi dari perjuangan politik. Bahkan di Qum, salah satu kota yang di samping menjadi pusat keagamaan juga merupakan pusat kegiatan politik, al-Ṭabāṭabāʿī tinggal dan mengajarkan ilmunya kepada para mahasiswanya. Sayang, sejauh ini penulis tidak memperoleh informasi seberapa jauh al-Ṭabāṭabāʿī terlibat dalam persoalan-persoalan politik dan pergolakan melawan Shah Pahlevi. Yang jelas ia mempunyai hubungan akrab dengan beberapa tokoh arsitek Revolusi Iran, antara lain Murtada Mutahhari, salah seorang anggota Dewan Revolusi yang kebetulan pernah menjadi murid al-Ṭabāṭabāʿī.

B. Aktivitas Keilmuan Al- Ṭabāṭabāʿī

Allamah Sayyid Muhamad Husain al-Ṭabāṭabāʿī seperti diakuinya sendiri dalam biografi singkatnya, dilahirkan di kota Tabriz pada tahun 1902.[29] Ia dilahirkan dalam suatu

---

[27]Nasir Tamara, "Agama dan Revolusi di Iran" dalam *Prisma*, September 1982

[28]Menurut Khomeini, Shah Pahlevi menjadi raja dengan melakukan tekanan-tekanan, mengancanm denagn bayonet, terhadap anggota Dewan Konstitusi. Lihat Nasir Tamara, *Revolusi Iran*, 221

[29] Otobiografi tersebut dimuat dengan judul "Allameh at-Tabataba'I, Great Islamic Philosopher and Qur'anic Exegete",

keluarga keturunan Nabi Muhammad saw yang selama empat belas generasi telah melahirkan sarjana-sarjana terkemuka.[30] Ibunya meninggal ketika ia masih berusia lima tahun, menyuṣūl ke-mudian ayahnya ketika ia berusia 9 tahun. Sejak itu ia diasuh oleh seorang pembantu laki-laki dan perempuan.

Al-Ṭabāṭabāʿī memperoleh pendidikan dasar dan menengahnya di kota kelahirannya, melalaui guru-guru privat. Pada saat itulah al-Ṭabāṭabāʿī mendalami al-Quran dan mempe-lajari karya-karya klasik tentang sastra dan sejarah melalui buku-buku *Gulistan* dan *Bustan* karya Sa'di, *Nesab, Akhlak, Anvare Sohayyi, Tarekh, Mu'jam, Irsyad al-Hesab* dan lain-lain. Pada sekitar usia 20 tahun, dia belajar di Universitas Syi'ah di Najaf. Meski ketika itu kebanyakan mahasiswa hanya menekuni ilmu-ilmu *naqliyah*,[31] di Universitas ini al-Ṭabāṭabā'i, selain mempelajari ilmu-ilmu tersebut, juga mempelajari ilmu-ilmu *'aqliyah*.[32] Dia mempelajari fiqh dan uṣūl fiqh dari Mirza Muhamad Husain al-Na'ini, dan dia benar-benar menguasai bidang ini. Mengenai kemampuan al-Ṭabāṭabāʿī dalam fiqh dan uṣūl fiqh, Seyyed Hussein Nasr memberikan penilaian, kalau saja al-Ṭabāṭabāʿī, tetap bertahan sepenuhnya di bidang tersebut, ia sebenarnya telah menjadi seorang mujahid yang

dalam harian *Kayhan Internasional* edisi 17 November 1985. mengenai tahun kelahiran al-Ṭabāṭabāʿī Seyyed Hossein Nasr menyebutkan pada tahun 1903.. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Pengantar" untuk karya al-Ṭabāṭabāʿī, *Islam Syiah: Asal-Usul dan Perkembangannya* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), 22.

[30] Gelar "sayyid" pada nama al-Ṭabāṭabāʿī menunjukkan bahwa beliau adalah keturunan Nabi Muhammad saw

[31] Ilmu-ilmu naqliyah adalah pengtahuan yang didasarkan atas dalil-dalil agama, terutama pengetahuan yang membahas fiqh dan dan uṣūl Fiqh. Ilmu aqliyah adalah ilmu yang bersifat *exact*.

[32] Seyyed Hossein Nasr, "Kata Pengantar" dalam *Islam Syi'ah*,

terkenal dan amat berpengaruh dalam bidang politik dan sosial.[33]

Akan tetapi, nampaknya, hal yang demikian itu bukan pilihan jalan hidupnya. Al-Ṭabāṭabāʿī justru lebih tertarik pada pengetahuan-pengetahuan aqliyah, dan dia belajar dengan pe-nuh semangat semua seluk-beluk matematika tradisional dari Sayyid Abu al-Qasim Khansari, dan men=dalami filsafat Islam tradisional melalaui buku-buku *al-Syifa'* karya Ibn Sina, *Asfar* dan *Masyair* karya Sadruddin Syirrazi, *Tamhid al-Qawa'id* karya Ibnu Kurkah dan *Akhlaq* karya Ibnu Maskawaih.

Selain dalam bidang filsafat, al-Ṭabāṭabāʿī juga mempelajari Ilmu Gramatika melalui *Ketab Amsela, Sarf-e Mir* dan *Tasrif.* Di bidang Sintaksis, ia mempelajari *Avamel, En Muzaj, Samadiya, Soyuti, Jami'* dan *Moghanni.* Di bidang fiqh, ia mempelajari *Kitab-e Ma'alem, Qavanin, Makaseb, Rasail* dan *Kavaya.* Dalam bidang teologi ia belajar kitab *Kasyf al-Murad* serta *Motavval* dalam retorika.[34] al-Ṭabāṭabāʿī sendiri merupakan murid dari dua orang guru yang cukup termasyhur di Universitas Teheran, Sayyid Abu al-Hasan Silwah dan Aqa Ali Mudarris Zunusi.

Selain studi resmi yang oleh sumber-sumber Islam tradisional Syi'ah sering disebut dengan istilah Ilmu Huṣūli atau ilmu yang dicari, al-Ṭabāṭabāʿī juga mempelajari Ilmu Huduri, yakni pengetahuan langsung dari Allah atau ma'rifat yang meningkatkan pengeta-huan menjadi *Kasy-syāf* tentang realitas yang sempurna. Mirza Ali al-Qadi, gurunya dalam bidang ini, telah menuntunnya ke dalam rahasia–rahasia ketuhanan dan membimbingnya menuju kesempurnaan spiritual. Menurut penuturan Seyyed Hosein

---

[33] *Ibid.*,

[34]S.M. Husain at-Tabataba'i, *Inilah Islam: Upaya Memahami Islam Secara Mudah*, terj. Ahsin Muhamad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992) , 15

Nasr, al-Ṭabāṭabā'ī pernah bercerita kepadanya bahwa, sebelum bertemu dengan gurunya tersebut ia telah mempelajari kitab *Fuṣūṣ al-Ḥikam* karya Ibnu Arabi dan merasa telah menguasainya dengan baik. Namun ketika ia mulai menjadi murid Mirza Qadi, baru al-Ṭabāṭabā'ī sadar bahwa dirinya belum tahu apa-apa. Dari gurunya itulah, al-Ṭabāṭabā'ī merasakan pengajaran *Fuṣūṣ al-Ḥikam*-nya Ibnu Arabi membuat apa yang disebutnya "dinding-dinding ruangan ikut berbicara tentang ma'rifah dan ikut menguraikannya."[35]

Berkat didikan gurunya itu pula, masa-masa al-Ṭabāṭabā'ī di Najaf tidak hanya dimanfaatkannya untuk belajar, tetapi juga merupakan pencapaian dari praktek-praktek kezuhudan dan keruhanian yang memungkinkannya mencapai tahap *tajrīd*,[36] yaitu pelepasan diri dari tahap-tahap dan batas-batas kebendaan. Ia memanfaatkan waktu-waktunya dengan mela-kukan puasa dan sembahyang, dan mengalami waktu jeda yang panjang di mana ia sama sekali membisu.

Karena kesulitan ekonomi melilitnya, pada tahun 1935 al-Ṭabāṭabā'ī kembali ke kampung asalnya di Tabriz. Selama 10 tahun ia tinggal di sana, dan itu dirasakannya sebagai "masa kekeringan spiritual dalam kehidupannya" karena terhalang dari kesibukan inte-lektual dan perenungan, disebabkan karena kontak-kontak sosial yang tak pernah terhindarkan dalam mencari penghidupan dengan bertani. Walaupun demikian, di tempat tersebut, al-Ṭabāṭabā'ī juga sempat meghasilkan beberapa karya ilmiahnya, serta mengajar sejumlah kecil murid.[37]

---

[35] Nasr, *ibid.*

[36] Suatu tahapan dalalm tasawuf di mana seseorang tidak lagi memikirkan sesuatu kecuali Tuhan

[37] Nasr , dalam *Islam Syi'ah*, 23

Terjadinya peristiwa yang menggemparkan dunia pada rtahun 1945, yakni perang dunia II dan pendudukan negara Iran oleh Rusia, mendorong al-Ṭabāṭabā'ī pindah dari Tabriz ke Qum, kota yang saat itu merupakan pusat keagamaan di Persia. Dengan caranya yang sederhana, tanpa tempat istimewa maupun pengeras suara, di tempat itu al-Ṭabāṭabā'ī mulai mengajarkan tafsir al-Quran yang sejauh itu belum diajarkan di Qum. Di kota inilah al-Ṭabāṭabā'ī mengajar beratus-ratus mahasiswa dan mulai melakukan pembaruan di bidang pemikiran.

Usaha pembahruan yang dilakukan al-Ṭabāṭabā'ī terlihat dari keteguhannya dalam mengedepankan gagasan-gagasan filosofis Islam dan menentang pemikiran-pemikiran materialistik yang pada saat itu mulai membanjiri negara-negara Islam, termasuk Iran. Dengan komitmen yang demikian mendalam memegang nilai-nilai Islam, al-Ṭabāṭabā'ī senantiasa menggencarkan pemikiran-pemikiran filsafat dan spiri-tual Islam. Melalui gagasan-gagasan Mulla Ṣadra,[38] ia menen-tang filsafat dan pemikiran-pemikiran yang berasal dari Barat. Sebagaimana dikemukakan Seyyed Hosein Nasr, al-Ṭabāṭabā'ī adalah merupakan salah seorang ulama yang sangat berperan bagi kebangkitan kembali filsafat Islam tradisional di Iran, selain beberapa ulama lain semisal

[38] Mulla Sadra yang nama lengkapnya adalaah Ṣadr al-Dīn al-Syairazi (1571-1640), adalah seorang filosuf-sufi dan tokoh mazhab Isyraqi dalam bidang filsafat, yang memimpin renaisans kebudayaan Islam abad ke-17. dia menulis beberapa karya filsafat, di antaranya Asfar yang berisi sebagian besar filsafatnya, dan terkenal dengan metodologinya "meta-filsafat" (*al-ḥikmah al-muta'āliyah*), yang berupa memajukan wawasan spiritual dengan metode-metode deduksi filosofis. Kehadir-annya sering dianggap sebagai bukti tidak adanya kemandekaan perkembangan pemikiran di dalam Islam, yang sering disinyalir terjadi selama lima abad terkahir ini.

Milik Perpustakaan
NausyanFikr Jogja

Sayyid Abu al-Hasan Qazwani, Sayyid Muhamad Kazim 'Assar, Ilahi Qumsya'i dan lain-lain.[39]

Setelah Perang Dunia II, ketika Marxisme begitu menggejala di masyarakat Qum, al-Ṭabāṭabā'ī merupakan satu-satunya ulama yang menguasai filsafat komunisme dan memberikan tanggapan terhadap filsafat dasar dialektika. Secara rutin, pada setiap Kamis malam, al-Ṭabāṭabā'ī mengadakan majlis untuk mem-berikan kuliah filsafat. Hasil dari kuliah-kuliah al-Ṭabāṭabā'ī inilah yang kemudian direkaam dan diberi catatan komentar oleh salah seorang muridnya, Murtada Mutahhari, dan diterbitkan dengan judul *Usuli Falsafah wa Rawisyi Ri'alism.*[40] Ketika itu pula al-Ṭabāṭabā'ī mulai menyibukkan diri dalam pengajaran tafsir al-Quran. Ia melakukan ini persis ketika tugas ini tidak dirasakan penting oleh kebanyakan orang, dan dia melaku-kannya dengan ikhlas, tanpa mengharap imbalan material maupun non-material.

Selain menulis, membimbing masyarakat, menga-jarkan al-Quran dan filsafat, kegiatan al-Ṭabāṭabā'ī sejak keda-tangannya di kota Qum juga berisi kun-jungan-kunjungan ke Teheran dan beberapa kota lain. Di kota Qum ini, menurut Seyyed Hosein Nasr, al-Ṭabāṭabā'ī mengajarkan pengetahuan dan pemikiran keislamannya pada tiga kelom-pok yang berbeda:

(1) Ke sejumlah murid tradisional di kota Qum yang kemudian menyebar ke seluruh negara Iran bahkan ke luar negeri.

---

[39] Seyyed Hosein Nasr, *Islam Tradisi*, terj. Lukman Hakim, (Bandung: Pustaka, 1994), 196.

[40] Hamid Algar, "Hidup dan Karya Mutahhari" dalam Haidar Bagir, *Murtadha Mutahhari, Sang Mujahid Sang Mujtahid,* (Bandung: Yayasan Mutahhari, 1991), 42

(2) Ke sejumlah kelompok mahasiswa pilihan yang beliau ajari ilmu ma'rifat dan tasawuf dalam suasana yang lebih akrab.

(3) Ke sejumlah kelompok orang-orang Iran yang berpendidikan modern, termasuk beberapa orang dari luar Iran, seperti Henry Corbin[41] yang mengkhususkan belajar pada al-Ṭabāṭabā'i di musim gugur. Dalam kesempatan-kesempatan ini Seyyed Hosein Nasr sendiri biasanya sebagai penerjemah dan juru bahasa.

Kepada mahasiswa-mahasiswa tertentu, al-Ṭabāṭabā'i juga mengajarkan pengetahuan yang mendalam mengenai ilmu ma'rifah dan seluk-beluk perbandingannnya, di mana dalam pertemuan-pertemuan kuliahnya dilakukan diskusi atas teks-teks agama yang menga-jarkan ilmu dan ajaran-ajaran mistik, seperti Tao Te Ching, Upanishad dan Injil Yahya. Dalam kuliah-kuliah tersebut al-Ṭabāṭabā'i selalu membuat perbandingan dengan tasawuf dalam ajaran Islam.

Allamah al-Ṭabāṭabā'i menggoreskan kepribadiannya yang agung dengan mengisi setiap detik-detiknya dengan ilmu, perjuangan dan menulis buku. Jiwanya yang mulia dan kealimannya telah memberikan penga-ruh yang mendalam di kalangan intelektual tradisional dan modern di Iran. Dengan pembaruan-pembaruan yang dilakukannya, al-Ṭabāṭabā'i juga dikenal telah menciptakan suatu elite intelektual baru di antara kelompok-kelompok yang berpendidikan modern agar senantiasa *concern* dengan nilai-nilai Islam di samping menguasai ilmu-ilmu pengetahuan modern. Keluasan wawas-an intelektual al-Ṭabāṭabā'i dapat diketahui antara lain dari karya-karya ilmiahnya dan

---

[41]Henry Corbin adalah seorang orientalis Perancis terkemuka yang terkenal menulis tentang tasawuf dan flsafat Islam, terutama yang berkenaan dengan Syi'ah. Lihhat kesaksian tentang Henry Corbin dalam satu bab dari karya Nasr, *Islam Tradisi*, 258-280

penguasaan referensi dalam karya-karya yang ditulisnya tersebut.

Ketika Kenneth W. Morgan dari Universitas Colgate bermaksud memperoleh buku tentang Syi'ah – sebagai salah satu kegiatannya untuk "menyuguhkan" agama-agama Timur kepada Barat – dan meminta Seyyed Hosein Nasr mengawasi penulisan tersebut, Nasr memandang al-Ṭabāṭabā'ī sebagai yang paling meme-nuhi syarat untuk menulis buku semacam itu, suatu karya yang sepenuhnya otentik dari sudut pandang Syi'ah sekaligus didasarkan atas dimensi intelektual. Menurut Nasr, al-Ṭabāṭabā'ī-lah yang "mewakili" golongan utama intelektual Syi'ah yang mampu meng-gabungkan ilmu fiqh dan tafsir dengan filsafat, teosofi dan tasawuf ketika pada masa itu jumlah ulama yang menguasainya masih bisa dihitung.[42] Hasil dari usaha al-Ṭabāṭabā'ī mengerjakan permintaan Kenneth Morgan inilah – yang dikerjakannya di tengah penulisan karya monumentalnya *Tafsīr al-Mīzān* – yang kemudian diterbitkan dengan judul *al-Syi'ah fī al-Islām (Islam Syi'ah).*

Al-Ṭabāṭabā'ī melalui pembaruan-pembaruannya juga dinilai telah melahirkan tokoh-tokoh intelektual yang berhasil membawa perubahan dan kemajuan besar dalam kehidupan masyarakat Iran. Melalui didikannya, muncul tokoh-tokoh Islam Syi'ah yang demikian terkenal tidak saja di kalangan Syiah tetapi juga di masyarakat Sunni, seperti Murtada Mutahhari yang terjemahan atas buku-bukunya sempat "merajai" pasaran di Indonesia, Ayatullah Montazeri, Muhammad Mufatteh, Muhamad Bahesty, Ali Qouddousi, Javadi Amoli, Ansari, Naser Makarim Syirazi, dan Ja'far Subhani.[43] Profil al-Ṭabāṭabā'ī merupakan lambang kepermanenan tradisi kesarjanan dan pengetahuan Islam. Ia

---

[42] Nasr, "Pengantar" dalam *Islam Syi'ah*, 19

[43] *Yaum al-Quds*, 22

memberikan contoh pada dirinya kehaulasan budi, kerendahan hati dan pencarian kebenaran dan menghasilkan karya-karya orisinil. Keharuman nama beliau dinilai Seyyed Hosein Nasr sebagai buah pencapaian Pengetahuan Tuhan.[44]

Al-Ṭabāṭabā'ī wafat pada tanggal 15 November 1981, setelah lama dirundung penyakit. Ratusan ribu orang, termasuk para ulama dan pembesar serta tokoh-tokoh pejuang keagaman, menghadiri pemakamanya. Bahkan untuk menghormati kepergian al-Ṭabāṭabā'ī ini, salah seorang muridnya Seyyed Abdullah Syirazi, menyatakan hari wafat-nya sebagai hari berkabung dan libur resmi di Masyhad.[45] Di Amerika dan Perancis, di mana beberapa karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan Perancis, al-Ṭabāṭabā'ī digolongkan sebagai filosof yang menonjol di dunia modern.[46]

C. Karya-Karya al-Ṭabāṭabā'ī

Sayyid Muhamad Husain al-Ṭabāṭabā'ī, sebagaimana dikemukakan oleh Seyyed Hosein Nasr, merupakan seorang ulama yang menguasaai berbagai disiplin ilmu pengetahuan maupun keagamaan, meliputi fiqh, uṣūl fiqh, tasawuf sampai ilmu matematika dan filsafat. Sebagai seorang filosof, kecenderungannya terhadap filsafat bahkan sangat mewarnai karya-karya intelektu-alnya, termasuk kitab tafsirnya sendiri, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Oleh Mahmud Ayyub, kitab tafsir tersebut bahkan dinilai sebagai karya yang

---

[44] Nasr, "Pengantar" dalam *Islam Syi'ah*, 25

[45] *Yaum al-Quds*, 25

[46] lihat catatan di halaman belakang terjemahan salah satu karyyanya, Tatanan Masyarakat Islami, terj. M. As. (Jakarta-Bandar Lampung: YAPI, 1987)

selain bersifat filsafat juga bersifat hukum, teologi, mistik, sosial dan ilmiah bahkan moderat dan polemis.[47]

Sebenarnya bukan hal yang mengherankan apabila karya-karya al-Ṭabāṭabāʾī sangat diwarnai filsafat, mengingat, selain bahwa ia adalah seorang filosof, ia juga seorang ulama beraliran Syi'ah. Sedangkan dalam Syi'ah, filsafat memper-oleh posisi yang cukup penting sebagai salah satu cara untuk memahami Islam. Sebagian besar karya al-Ṭabāṭabāʾī bahkan merupakan karya-karya kefilsafatan.

Al-Ṭabāṭabāʾī memulai menulis semenjak masih belajar di Najaf pada tahun 1925. selain tetap teguh belajar pada ulama-ulama besar dalam bidang-bidang fiqh, filsafat, uṣūl fiqh dan sejarah Islam, di Najaf al-Ṭabāṭabāʾī juga telah mampu menghasilkan berbagai buku tentang ilmu Filsafat Dasar. Karya-karya yang ditulisnya di Najaf tersebut adalah[48]:

1. *Relase dar Borhan (Risalah tentang Penalaran)*
2. *Relase dar Moghalata (Risalah tentang Sofistri)*
3. *Relase dar Tahlil (Risalah tentang Analisis)*
4. *Relase dar Tarkit (Risalah tentang Susunan)*
5. *Relase dar E'tebariyat (Risalah tentang Gagasan mengenai Asal-Usul Manusia)*
6. *Relase dar Nobovvat va Manamat (Risalah tentang Nubuat dan Mimpi-Mimpi)*

Sedangkan ketika bermukim di Tabriz, al-Ṭabāṭabāʾī berha-sil menulis buku-buku berikut:

1. *Relase dar Asma' va Safat (Risalah tentang Nama-Nama dan Sifat-Sifat)*
2. *Relase dar af'al (Risalah tentang Perbuatan-Perbuatan Tuhan)*

---

[47] Mahmud Ayyub, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, terj. Syu'bah Asa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992) , 57

[48] lihat dalam otobiografi

3. *Relase dar Vas'et Miyan-e Khoda va Ensan (Risalah tentang Perantaraan antara Tuhan dan Manusia)*
4. *Relase dar Ensab Qalb ad-Donya (Risalah tentang Manusia di Dunia)*
5. *Relase dar Ensan Fid-Donya (Rislah tentang Kehidupan Manusia di Dunia)*
6. *Relase dar Ensaan Ba'd ad-Donya (Risalah tentang Kehidupan Manusia setelah di Dunia)*
7. *Relase dar Velayat (Risalah tentang Wilayah)*
8. *Relase dar Nobovvat (Risalah tentang Kenabian)*

Di dalam risalah-risalah tersebut, dibuat perbandingan antara bentuk pengetahuan rasional dengan bentuk pengetahuaan naratif.

9. *Ketab-e Selsela-ye al-Ṭabāṭabā'ī dar Azarbayjan (Kitab Silsilah al-Ṭabāṭabā'ī di Azerbaijan)*

Sedangkan kitab al-Ṭabāṭabā'ī yang ditulis di Qum adalah:

1. *Tafsir al-Mizan*
2. *Usul-e Falsaafe wa Ravesh Realism*
3. *Anotasi untuk Kifayat al-Usul*
4. *Anotasi untuk al-Asfar al-Arba'ah (9 jilid)*
5. *Vahy, ya Sho-ur-e Marinuz (Wahyu atau Kesadaran Mistik)*
6. *Do Relase dar Velayat va Hokumat-e Islami (Dua Risalah tentang Pemerintahan Islam dan Wilayah)*
7. *Mosabeha-ya Sal-e 1338 ba Frofesaor Korban Monshtashreq-e Faransani (Wawancara tahun 1959 dengan Profesor Henry Ccorbin, Orientalis dar Perancis)*
8. *Mosabeha-ye Sal-e 1339 va 1340 ba Profesor Korban,* ditebitkan dengan judul *Resalat-e Tashayyo' dar Donya-ya Emruz (Misi Syi'ah di Dunia Masa Kini)*

9. *Relase dar E'jaz (Risalah tentang Mu'jizat)*
10. *Ali wa al-Falsafah al-Ilahiyah (Ali dan Filsafat Ketuhanan)*
11. *Shi'a dar Islam (Islam Syi'ah)*
12. *Qor'an dar Islam (Qur'an dalam Islam)*
13. *Sunan an-Nabi*
14. Kumpulan makalah, artikel, jawaban diskusi yang diterbitkan dalam jurnal "Mazhab Syi'ah" "Agama Islam", "Buku-Buku Petunjuk"

Keseluruhan karya-karya al-Ṭabāṭabā'ī, sebagaimana diungkapkan dalam majalah *Ṣawt al-Ummah*, menca-pai sekitar 50 buah. Di antaranya berupa artikel-artikel yang dimuat oleh media massa. Kitabnya *Tafsīr al-Mīzān* yang terdiri dari 20 jilid merupakan karyanya yang paling besar dan monumental, yang oleh *Ṣawt al-Ummah* dinilai sebagai tafsir al-Quran yang paling agung dan paling baik.[49]

Sebagai seorang ulama Syi'ah terkemuka, pemikiran al-Ṭabāṭabā'ī memang sangat kental diwarnai ideologi kesyi'ahan. Hal ini terlihat jelas dalam berbagai kajian yang dilakukannya sebagaimana tertuang dalam bebe-rapa karyanya. Bukunya *Islam Syi'ah* misalnya, sangat memperlihatkan keteguhan al-Ṭabāṭabā'ī berpegang pada mazhab Syi'ah. Buku ini berisikan uraian cukup komprehensif tentang bagaimana Syi'ah memahami Islam. Dalam karya monumentalnya, *Tafsīr al-Mīzān*, al-Ṭabāṭabā'ī bahkan kelihatan sekali berupaya mengge-neralisasikan mazhab Syi'ah ketika menafsirkan ayat-ayat yang, menurut kaum Syi'ah sendiri, berkenaan dengan pandangan-pandangan ideologis kesyi'ahan mereka.

Dalam penafsirannya atas surat-surat al-Baqarah :124, al-Nisā' :59, al-Māidah: 3, 55 dan 67[50] misalnya, al-Ṭabāṭabā'ī

---

[49] *Ṣaut al-Ummah*, no. 24 tahun 1981

[50] Ayat-ayat tersebut dianggap oleh Syi'ah sebagai dasar keimamahan *Ahl al-Bait*

secara panjang lebar menguraikan tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan masalah kepemimpinan dalam Islam, yang mengacu kepada pembelaannya terhadap konsep imamah dalam Syi'ah. Dengan tidak saja melakukan kajian-kajian qur'ani dan riwayat, baik yang berasal dari Sunni maupun dari Syi'ah sendiri, tapi juga mengkritik pandangan-pandangan ideologis aliran Sunni, al-Ṭabāṭabā'ī meya-kini hak kepe-mimpinan itu sebagai milik ahlul bait.[51] Mereka inilah yang dalam pandangan Syi'ah sebe-narnya berhak memegang *imamah*, menggantikan Nabi Muhammad saw.[52]

Dalam kaitan ini, al-Ṭabāṭabā'ī[53] selalu menolak pendapat mayoritas ulama-ulama Sunni tentang penaf-siran "ulil Amri" dalam ayat: *Aṭī'ū Allāh wa aṭī'ū al-rasūl wa uli al-amr minkum.*[54] Kalangan ulama Sunni, seperti Sayyid

---

[51] *Ahl al-Bait* adalah keturunan Nabi Muhammad saw yang berasal dari pernikahan 'Ali ibn Abi Talib dengan puteri Nabi Fatimah az-Zahra'. Syi'ah menyakini hak imamah sebagai haak mereka (*Ahl al-Bait*).

[52] Menurut at-Tabataba'i, Nabi menyebutkan para (calon) pemegang imamah ini pada suatu kesempatan di Padaang Gadir Khum, setelah beliau menerima wahyu yang juga diamggap berkaitan dengan masalah keimamahan Ali ibn Abi Talib, yaitu Qs. Al-Maidah:67. lihat at-Tabataba'i, *Inilah Islam, hlm.* 119. Menurut ulama Syi'ah yang lain, Muhamad Rida al-Muzaffar, Nabi hanya menunjuk keimamahan'Ali ibn Abi Talib, sementara 'Ali menunjuk keimamahan Hasan dan Husain. Husain menunjuk keimamahan putranya 'Ali Zain al-Abidin, begitu seterusnya, keimamahan seorang imam ditunjuk oleh imam sebelumnya. Lihat Muhamad Rida al-Muzaffar, *'Aqāid al-Imāmiyyah*, (Teheran: Muassasah al-Bi'sah, t.t.), 75

[53] Mengenai pandangan al-Ṭabāṭabā'I atas masalah *imamah* ini bisa dilihat dalam artikel Ahmad Baidowi, "Penafsiran al-Ṭabāṭabā'i terhadap *Ulū al-Amr* dalam QS al-Nisa' (4): 59" dalam *Jurnal Esensia*. Vol. 1, No. 1, Januari 2000.

[54] Qs. Al-Nisa' (4) :59

Rasyīd Riḍā[55] dan al-Rāzī[56] dalam penafsirannya atas ayat tersebut menyimpulkan bahwa yang dimaksud "ulil amri" adalah *ahl al-ḥall wa al-'Aqd.* Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, pendapat yang demikian ini salah besar. Perintah untuk menaati *ulil amri* sebagaimana terfomulasi dalam ayat tersebut, demikian al-Ṭabāṭabā'ī menegaskan, memberikan suatu kepastian bahwa mereka adalah orang-orang yang suci, yang tidak memiliki dosa, yang *ma'ṣūm* serta seluruh sikap serta tutur katanya dan perbuatannya selalu mencerminkan kebenaran. Sedangkan, menurut ayat-ayat al-Quran (Qs. Al-Ahzab: 3) dan beberapa hadis, orang-orang yang ma'sum itu tidak lain adalah *ahlul bait.*[57]

Selain diyakini sebagai yang berhak memegang kepemimpinan setelah Nabi wafat, *ahlul bait* juga dianggap memiliki keistimewaan lain,. Karena mereka *ma'ṣūm*, mereka memiliki otoritas keagamaan sebagai-mana Nabi Muhamad saw. Dan karena memiliki otoritas sebagaimana halnya Nabi sendiri, *ahlul bait* juga menjadi sandaran dan rujukan bagi umat Islam di samping Nabi sendiri. Syi'ah mengklaim bahwa segala sesuatu yang bersumber dari *ahlul bait* harus diikuti. Sehubungan dengan masalah ini al-Ṭabāṭabā'ī mene-gaskan:

> Anggota ahlul bait Nabi mempunyai kewenangan da-lam pengetahuan dan tak akan keliru dalam memberikan penjelasan mengenai ajaran-ajaran dan kewajiban-kewa-jiban dalam Islam.........[58]

---

[55] Sayyid Rasyid Rida, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm,* (Beirut : Dar al-Ma'rifah, 1973), V: 181

[56] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.t.),X: 144

[57] at-Tabataba'i, *Tafsir*, IV: 398

[58] at-Tabataba'i, *Islam Syi'ah*, 101

Dalam kaitan inilah, Syi'ah memandang "hadis" tidak saja terhadap apa saja yang berasal dari Nabi Muhammad saw, tapi juga mencakup apa yang berasal dari *ahlul bait*.[59] Di sisi lain, Syi'ah tidak memandang pendapat para sahabat (kecuali 'Ali yang merupakan *ahlul bait*) sebagai harus diikuti. Mengenai hal ini al-Ṭabāṭabā'ī mengatakan:

> Bila hadis-hadis tersebut berisi pandangan dan pen-dapat para sahabat sendiri dan bukan Nabi, hadis-hadis tersebut tidak mempunyai kekuatan sebagi sumber un-tuk ajaran-ajaran agama. Dalam hubungan ini, kete-tapan para sahabat adalah sama dengan ketetapan kaum muslimin lainnya.[60]

Sebagaimana telah menjadi dasar pemikiran keaga-maan di kalangan Syi'ah, al-Ṭabāṭabā'ī membagi meto-de pemi-kiran keagamaan menjadi tiga cara.[61] *Pertama*, metode lahiriyah dan formal keagamaan, yang digunakan untuk memahami masalah-masalah tauhid, kedaulatan Tuhan, kerasulan dan kehidupan setelah mati, dan lain-lain. Dengan metode inilah, perintah salat, zakat, puasa dan lain-lain dipahami, yang perincian-perinciannya diterangkan oleh hadis.

Kedua, metode intelektual, yang mengacu pada pembuktian rasional. Pemikiran rasional[62] dalam pengertian Islam memberikan pembuktian-pembuktian intelektual ten-

---

[59] Ibid., lihat juga, Seyyed Hosein Nasr, "Hadis dan Kedudukan dalam Syi'ah", lampiran dalam karya at-Tabataba'i, *Islam Syi'ah*, 278

[60] Ibid., 102

[61] Ibid., 93-129

[62] Pengertian rasional di kalangan Syi'ah bukanlah pemikiran yang bebas tanpa kode etik tertentu, melainkan yang didasarkan atas bimbingan-bimbingan al-Quran dan Hadis serta pengetahuan-pengetahuan yang tidak bertentnangan dengan keduanya.

tang keabsahan aspek-aspek lahiriyah al-Quran dan hadis-hadis Nabi dan ahlul bait.[63] Al-Ṭabāṭabā'ī menunjukkan dua cara yang menurutnya efesien mengenai metode rasional ini, yaitu, *burhān* dan *jadal*. *Burhān* berarti membuktikan adanya kebenaran berdasarkan premis-premis yang secara universal harus diterima akal sehat, sedangkan *jadal* mengacu pada pemikiran dialektika.[64]

Ketiga, metode mistikal, yang oleh al-Ṭabāṭabā'ī dinilai sebagai cara yang dapat mencapai kebenaran batin agama. Metode ini hanya bisa dicapai oleh orang-orang yang telah benar-benar suci dari dosa, yang mampu melakukan perenungan mendalam sehingga dalam setiap yang dilakukannya yang dilihatnya hanya-lah Tuhan. Dengan mata kearifan, mereka yang telah mencapai tahap ini, menurut al-Ṭabāṭabā'ī, akan mampu melihat rahasia dari segala titah Tuhan. Apa pun yang dikehendaki Tuhan, akan tersingkap pada mereka.[65]

Selain menulis karya ilmiah mengenai filsafat, ilmu-ilmu al-Quran dan Hadis, al-Ṭabāṭabā'ī juga menulis berbagai karya intelektual dalam disiplin lain yang berkaitan dengan masalah-masalah keislaman. Dalam bidang politik misalnya, dia menulis buku *Naẓariyah al-Siyāsiyyah wa al-Ḥukm* yang, meskipun tipis, dapat dipandang mewakili pemikirannya dalam masalah politik. Di dalam buku ini, al-Ṭabāṭabā'ī, selain memba-has beberapa permasalahan politik, seperti wilayah, demokrasi dan lain-lain, menyimpulkan bahwa perilaku politik dalam kehidupan Rasulullah adalah merupa-kan idealitas sistem politik Islam.[66]

---

[63] At-Tabataba'i, *Islam Syi'ah*, 117

[64] *Ibid.*

[65] *Ibid.*, 99. selanjutnya lihat, *Islam Syi'ah*, 95-135, lihat juga, at-Tabataba'i, *Hikmah Islam*, (Bandung: Mizan, 1990), 39-59

[66] at-Tabataba'i, *Naẓariyah al-Siyāsiyah wa al-Ḥukm*, (Teheran: t.p. , 1402 H)

Untuk melampaui tingkatan polemik antara Syi'i dan Sunni, al-Ṭabāṭabāʿī tak mengutamakan uṣūlan untuk mengesampingkan persoalan-persoalan khilafiyah yang terjadi di antara dua mazhab itu guna menghadapi tantangan bersama, misalnya atau mengesampingkan pembicaraan mengenai teologi dan dogma-dogma dengan lebih memilih pengungkapan-pengungkapan terhadap hal-hal metafisik. Sebagai seorang ulama Syi'ah, al-Ṭabāṭabāʿī tetap menggambarkan Syi'ah apa adanya, ia mencoba tetap berbuat secara adil pada pandangan Syi'ah dalam sorotan kedudukan resmi yang dia duduki dalam Islam-Syi'ah-nya. Dalam keduduk-annya sebagai seorang ulama yang sekaligus adalah seorang guru, agaknya bukan hal yang mudah untuk semata-mata memberikan penjelasan-penjelasan terha-dap nilai-nilai yang paling universal. Sebab, semua orang tahu, bagaimana pun Syi'ah dan Sunni tetap berbeda.

D. al-Ṭabāṭabāʿī dan Penafsiran al-Quran

Dalam Islam, keberadaan al-Quran menempati posisi sentral sebagai sumber hukum yang paling utama. Ketinggian posisi al-Quran itu menempatkannya menjadi suatu pan-dangan hidup yang harus dijadikan sebagai parameter dalam setiap aktivitas kehidupan umat Islam. Dalam kedudukannya sebagai pandangan hidup inilah, al-Quran mutlak harus bisa dipahami. Sebab, tanpa al-Quran itu bisa dipahami mustahil umat Islam akan berhasil mengamalkan pesan-pesan yang dikandungnya secara utuh dan benar.

Dalam kaitannya dengan masalah pemahaman ayat-ayat al-Quran, al-Ṭabāṭabāʿī berasumsi bahwa seluruh ayat al-

Quran, tanpa kecuali, bisa dipahami.[67] Al-Quran yang adalah merupakan *hudan li al-'ālamīn* bukanlah sebuah kitab suci yang sia-sia kehadirannya. Sebagai *hudan li al-'ālamīn*, tak satu pun di antara ayat-ayat al-Quran yang maknanya tak bisa diketahui. Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, al-Quran berbicara kepada manusia dengan bahasa yang sederhana dan jelas. Bukti bahwa al-Quran itu sederhana dan jelas adalah bahwa, setiap orang yang memahami bahasa Arab dapat mengetahui makna ayat-ayatnya persis sebagaimana ia mengetahui perkataan Arab.[68]

Bahwa setiap ayat al-Quran bisa dipahami, dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, hal ini juga mendapatkan penegasan dari al-Quran sendiri. Di antara ayat-ayat yang oleh al-Ṭabāṭabā'ī dianggap mendukung hal tersebut adalah: *afalā yatadabbarūn al-Qur'ān am 'alā qulūbin aqfāluhā*,[69] *afalā yatadabbarūn al-Qur'ān walaw kāna min 'indi ghair Allāh lawajadū fīhi ikhtilāf kasīra.*[70] Kedua ayat tersebut dinilai oleh al-Ṭabāṭabā'ī sebagai dalil yang menunjukkan dapat dipahaminya keseluruhan ayat-ayat al-Quran. Ditegaskannya, pe-rintah untuk memahami al-Quran sebagaimana dapat dipa-hami dari kedua ayat di atas, justru akan menjadi sia-sia manakala ada ayat-ayat yang tidak bisa dipahami maksud-nya.[71] Terdapatnya ayat-ayat yang menantang manusia untuk membuat sesuatu yang sepadan

---

[67] at-Tabataba'i, *al-Qur'ān fi al-Islām* (Teheran: Sepehr, 1404 H), 36.

[68] Pendapat bahwa setiap orang yang memahami bahasa Arab dan memahami al-Quran, juga dikemukakan oleh sejarawan muslim ternama, Ibnu Khaldun. Lihat bukunya, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar-al-Fikr, t.t.), 438

[69] Qs. Muhammad (47) :24

[70] Qs. Al-Nisā' (4) : 82

[71] at-Tabataba'i, *al-Quran*, 37

dengan al-Quran bila tidak mempercayainya sebagai firman Allah swt (Qs. 17:88, 11:13, 2:23, 4: 82) juga menunjukkan bahwa seluruh ayat al-Quran dapat dipahami.[72]

Dalam pada itu, al-Ṭabāṭabā'ī juga menangkap bahwa kedua ayat di atas menunjukkan keharusan merenungkan ayat-ayat al-Quran secara mendalam gu-na memperoleh pemahaman atas pesan-pesan yang disampaikan al-Quran. Perenungan atas ayat-ayat al-Quran secara mendalam itu akan menyampaikan kepada pemahaman yang sempurna. Dengan perenungan yang mendalam pula, adanya kesan kontradiksi yang acapkali tampak secara tekstual dalam beberapa bagian ayat al-Quran akan bisa hilang.[73]

Pandangan al-Ṭabāṭabā'ī mengenai dapat dipahami-nya ayat-ayat al-Quran itu menyangkut keseluruhan ayat-ayat al-Quran, tak terkecuali terhadap ayat-ayat yang selama ini dinilai oleh kalangan ahli tafsir sebagai ayat-ayat *mutasyābihāt*. Di kalangan sementara ahli tafsir, ayat-ayat *mutasyābihāt* sering dipahami dan diposisikan secara diametral terhadap ayat-ayat *muḥkamāt* dengan merujuk legitimasi pada ayat: *huwa al-lażī anzala 'alaik al-kitāb minhu āyāt muḥkamāt hunna umm al-kitāb wa ūkhar mutasyābihāt, fa'amma al-lażīna fī qulūbihim zaigh fayattabi'ūn mā tasyābaha minhu ibtighā'a' al-fitnah wa ibtighā'a ta'wīlih wamā ya'lamu ta'wīlah illā Allāh wa al-rāsikhūn fī al-'ilm yaqūlūna amannā bih kull min 'indi rabbinā, wamā yażżakkaru illā ulū al-albāb.*[74] Sebagian kalangan ahli tafsir memahami ayat *muḥkamāt* sebagai ayat-ayat yang maknanya telah jelas dan tegas. Sedangkan ayat *mutasyābihat* dipahami sebagai ayat-ayat yang pengertiannya samar dan tersembunyi. Dus, ayat *muḥkamāt* merupakan bagian al-Quran yang harus diamalkan, sedang-

[72] *ibid.*, 36
[73] *Ibid.*, 37
[74] Qs. 'Ali Imran (3) :7

kan ayat-ayat *mutasyābihāt* "cukup" diimani saja, tidak wajib diamalkan.[75]

Secara umum, kalangan ahli tafsir berbeda pendapat mengenai dapat dipahami atau tidaknya ayat-ayat yang termasuk *mutasyābihāt*, di samping tentu saja mereka juga tidak sepakat dalam mengkategorikan mana ayat-ayat yang termasuk *muḥkamāt* dan mana ayat-ayat yang *mutasyābihāt*. Pelemik mengenai dapat-tidaknya ayat-ayat *mustasyābihāt* itu dipahami, juga dilatarbelakangi oleh perbedaan para ulama mengenai "cara baca" ayat yang tersebut di atas. Mereka yang berhenti (*waqf*) pada kata "Allah" (*la ya'lamuhā illā Allāh*) berpendapat bahwa hanya Allah saja yang dapat memahami ayat-ayat semacam itu. Tetapi mereka yang melakukan *waqf* pada kata "*wa al-rāsikhūn fi al-'ilm*" menilai bahwa orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rasikhūn fī al-'ilm*) juga bisa mengetahui makna ayat-ayat *muta-syābihat* semacam itu.

Sehubungan dengan ayat-ayat *mutasyābihat* tersebut, kalangan ulama Sunni, sebagaimana dikemukakan Mahmud Basuni Faudah[76] dalam kajian atas kitab-kitab tafsir Sunni-Syi'ah-nya, menyikapi ayat-ayat tersebut dengan tiga cara. *Pertama*, dalam prinsip-prinsip akidah selalu berpegang pada arti-arti lahiriah, tanpa menje-laskannya secara

---

[75] Murtada Mutahhari, *Understanding the Qur'an*, (Teheran:al-Quran al-Karim Organisation, t.t.) , 19

[76] Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Quran* (Bandung : Pustaka, 1987), 96. pendapat senada dengan ini dikemukakan Ragib al-Asfahani sebagai jalam tengah antara mereka yang menolak dan yang mengklaim dapat dipahaminya ayat-ayat mutasyabihat. Al-Asfahany mengemukakan bahwa ada ayat-ayat yang tidak bisa dipahami kecuali Allah,ada ayat-ayat yang bisa dipahami oleh manusia pada umumnya, ada pula yang hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang memiliki ilmu memadai (*al-rāsikhūn fi al-'ilm*). Lihat, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut :Dar al-'ilm li al-Malayin, 1972), 282

rinci mengenai perkara yang boleh dinisbatkan kepada Allah dan yang tidak. *Kedua*, mengenai lafaz yang lahirnya tidak sesuai dengan kesucian zat dan sifat Allah, maka wajib memaling-kannya dari arti lahiriahnya dan berkeyakinan bahwa arti lahiriah itu bukanlah yang dikehendaki oleh Allah. *Ketiga*, apabila ayat-ayat *mutasyābihat* memiliki satu takwil, maka wajib dikemukakan secara ijma', jika lebih dari satu takwil, ada yang berusaha menakwilkannya (kelompok *Mu'awwilah*) dan ada yang menyerahkan maknanya kepada Allah swt. (*Mawaffidah*).[77]

---

[77]Pemikiran tentang ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat* ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan dalam studi al-Quran. Syamsu Rizal Panggaben, Masdar Farid Mas'udi, Mohammad Shahrur, misalnya mengedepankan pandangan yang sangat berlainan dengan pandangan yang umum selama ini. Melalui penelusurannya secara tematik, dengan berdasar pada pandangan sebagian mufassir awal, Panggabean menegaskan bahwa *mutasyabihat* berarti ayat-ayat yang berisi tentang kisah 7 Nabi yang disebut dalam surah al-Nahl, sementara ayat *muhkamat* adalah yang berkaitan dengan ajaran, ketentuan, atau aturan-aturan yang diwahyukan untuk kebaikan umat manusia. Lihat, Syamsu Rizal Panggabean, "Makna Muhkam dan Mutasyabih" dalam *Ulumul Qur'an,* Vol. II, No. 7, 1990, 46-54. Mengenai *muhkamat* dan *mutasyabihat*, Masdar Farid Mas'udi memberikan pengertian yang sama sekali berlainan. Bagi Mas-dar, suatu ayat dikatagorikan *muhkamat* apabila menunjuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universaal, seperti ayat-ayat yang menunjuk pada keesaan Tuhan, keadilan dan persamaan hak asasi manusia. Semua ayat yang berbicara tentang hal tersebut adalah 'muhkamat' tidak soal apakah bahasa yang digunakan itu jelas atau samar-samar, langsung atau sindiran. Sedangkan ayat-ayat *mutasyabihat* adalah ayat-ayat yang berbicara tentang kerangka ontologis dan (terutama) aksiologis mengenai bagaimana prinsip-prinsip dasar itu dilaksanakan. Masdar memberikan contoh ayat *mutasyabihat* ini dengan hukum potong tangan sebagai cara (metode) untuk menjaga prinsip keadilan dalam konteks perlindungan hak yang sah bagi seseorang. Ini dikemukakan Masdar dalam konteks dapatnya ayat-ayat

Berbeda dengan pendapat di atas al-Ṭabāṭabā'ī tetap menilai semua ayat *mutasyābihāt* sebagai ayat-ayat yang tetap dapat dipahami. Ia mempertanyakan, baga-imana mungkin perenungan terhadap al-Quran bisa menghilangkan pertentangan bila di dalamnya terdapat ayat-ayat *mutasyābihāt* yang tidak mungkin diketahui maknanya?[78] Sehubungan dengan ayat *mutasyābihāt* ini, salah seorang murid al-Ṭabāṭabā'ī yang sangat dikaguminya,[79] Murtadha Mutahhari, menyatakan bah-wa, menganggap ada ayat-ayat yang tidak bisa dipahami maksudnya berarti mempertentangkan perkataan al-Quran sendiri yang telah mengklaim diri sebagai cahaya dan prtunjuk. Lebih jauh dikatakannya, bahwa munculnya anggapan mengenai tidak bisa dipahaminya ayat-ayat *muta-syābihāt* adalah karena miskinnya bahasa manusia untuk mengemas pesan-pesan spiritual yang lembut yang ingin dikemukakan Allah swt. Karena pesan-pesan spiritual (yang demikian) itu harus bisa dipahami, sedangkan untuk mema-hami hal-hal yang seperti itu manusia tidak cukup memiliki kekayaan variasi bahasa,

---

mutasyabihat diijtihadi. Lihat catatan kaki dalam tulisan Masdar, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam* (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1991), 20-12. juga lihat dalam "memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam H. Munawir Syazali et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989) , 182-185. Sementara itu Muhammad Shahrur memberikan konsep yang lain lagi. Baginya, ayat-ayat al-Quran bukan hanya terbagi menjadi dua, tetapi tiga: *muhkamat, mutasyabihat* dan *la muhkamāt wala mutasyābihāt,* dan ini terkait dengan persoalan risalah dan nubuwah. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qurān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1996).

[78] at-Tabataba'i, *al-Quran*, 48

[79] Haidar Bagir, "Menampilkan Mmutahhari" dalam Murtada Mutahhari, *Sang Mujahid Sang Mujtahid* (Bandung : Yayasan Mutahhari, 1988) , 19

maka dengan bahasa manusialah pesan-pesan tersebut dikemukakan. Dari inilah muncul fir-man-firman Allah yang seringkali dirasakan tidak masuk akal, yang kemudian dikenal sebagai ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut.[80]

Dalam pandangan Syi'ah, ayat-ayat yang diiden-tifikasi sebagai *mutasyābihāt* itu bisa dipahami dengan merujukkan ayat-ayat tersebut kepada ayat-ayat lain yang termasuk dalam katagori *muḥkamāt.*[81] Suatu ayat dikatakan *muḥkamāt* manakala ia merupakan ayat-ayat uṣūl yang pemahamannya bisa diperoleh tanpa melibatkan ayat lain. Sedangkan suatu ayat dikatakan *mutasyābihāt* manakala pengertian ayat terse-but hanya menjadi jelas dengan perantaraan ayat-ayat uṣūl terse-but. Dengan demikian, suatu ayat *mutasyābihāt* menjadi *muḥkamāt* dengan perantaraan ayat-ayat *muḥkamāt*, sedangkan ayat *muḥkamāt* menjadi *muḥkamāt* dengan sendirinya.[82] Inilah yang dalam Syi'ah dipahami sebagai ketergantungan ayat-ayat *muta-syābihāt* terha-dap ayat-ayat *muḥkamāt*, sebagaimana dikemukakan dalam firman Tuhan swt: ***huwa al-lażi anzala 'alaik al-kitāb minhu āyāt muḥkamāt hunna umm al-kitāb.***[83]

Berbeda dengan sementara mufassir yang menilai huruf *muqaṭṭa'ah*[84] sebagai termasuk dalam kategori ayat-ayat

---

[80] Mutahhari, *Understanding*, 20

[81] Pemikiran serupa pernah dikemukakan Dawan Raharjo dari hasil kajiannya mengenai ayat-ayat seperti itu. Luhat dalam *Jurnal Pesantren* No. I/Vol VIII/1991, 77-78. Banding-kan dengan tesis 'Abd as-Sabur ibn Ahmad al-Hamdani. Dalam pandangannya,ayat-ayat *mutasyabihat* bisa dipahami dengan merenungkannya secara mendalam. Lihat bukunya *Mutasyābihat al-Qur'ān,* (Cairo: Dar at-Turas, t.t.), 1-39

[82] at-Tabataba'i, *Tafsīr*, III : 21-22

[83] Qs. Ali Imran (3) :7

[84] *huruf muqaṭṭa'ah* adalah huruf-huruf terpisah yang menga-wali beberapa surah al-Quran, seperti kaf-ha-ya 'ain-sad, alif-lam-mim,

mutasyābihāt, al-Ṭabāṭabā'ī tidak berang-gapan demikian. Terhadap sekitar 20 pendapat yang mencoba memberikan takwil atas huruf-huruf *muqaṭ-ṭa'ah* tersebut, al-Ṭabāṭabā'ī menolaknya. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, huruf-huruf *muqaṭṭa'ah* adalah merupakan kode khusus antara Allah dan Rasul-Nya di mana pengetahuan manusia tidak sampai kepadanya kecuali sekedar menduga-duga.[85] Dalam kasus ini sikap al-Ṭabāṭabā'ī menjadi kontradiktif dengan pandangannya sendiri yang menegaskan bahwa semua ayat-ayat al-Quran bisa dipahami maksudnya.

Mengenai metode penafsiran al-Quran, al-Ṭabāṭabā'ī mengemukakan tiga cara yang bisa dilakukan untuk memahami al-Quran.[86] *Pertama*, menafsirkan suatu ayat dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah. *Ke-dua*, menafsirkan al-Quran dengan hadis-hadis Nabi yang diriwayatkan dari imam-imam suci. *Ketiga*, menaf-sirkan al-Quran dengan jalan memanfaatkan ayat-ayat lain yang berkaitan. Di sini hadis dijadikan sebagai tambahan.

Meski memberikan rumusan tentang cara-cara menafsirkan al-Quran, seperti di atas, al-Ṭabāṭabā'ī tidak menganggap kesemua cara yang disebutkan tadi sebagai valid dan akurat. Cara yang pertama tidak boleh diikuti karena menurutnya, cara itu menggunakan pendapat pribadi. Cara yang kedua dianggapnya tidak cukup memadai bukan saja karena sangat terbatasnya jumlah hadis Nabi yang bisa dipertanggungjawabkan validitasnya, namun hadis-hadis itu sendiri tidak cukup memenuhi kebutuhan untuk menja-wab berbagai persoalan tentang al-Quran yang semakin berkembang. Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, hanya cara ketiga sajalah,

---

qaf. Di dalam al-Quran terdapat 29 surah yang dia-wali dengan huruf-huruf seperti itu, mulai dari satu sampai lima huruf.

[85] At-Tabataba'i, *Tafsīr al-Mīzān*, (Beirut: Muassasah li al-'alam li al-Matbu'at, t.t.), XVIII: 6-16

[86] at-Tabataba'i, *al-Quran*, 82

yakni menafsirkan al-Quran dengan ayat-ayat lain yang berka-itan. yang bisa dipertanggungjawabkan sebagai cara untuk menafsirkan al-Quran.[87] Dalam pandangan al-Ṭabāṭa-bā'ī, menafsirkan al-Quran dengan al-Quran ini, tidak ter-masuk ke dalam penafsiran dengan ra'yu sebagaimana yang dilarang Nabi.[88]

Menafsirkan al-Quran dengan cara mengaitkan satu ayat dengan ayat-ayat yang lain (yang kemudian dikenal penaf-siran al-Quran dengan al-Quran) yang oleh al-Ṭabāṭabā'ī dinilai sebagai cara penafsiran yang paling valid ini pada dasarnya merupakan hal yang umum di kalangan *mufassir*, meski dalam aplikasinya kemudian terjadi berbagai perbe-daan. Beberapa mufassir, seperti Ibn Taimiyah[89] dan al-Zamakhsyarī[90] menilai cara penafsiran tersebut sebagai yang paling baik. Fazlur Rahman[91] meni-lainya sebagai cara yang dapat meminimalkan subyektifitas. Kalangan ulama Syi'ah sendiri berpendapat, bahwa menafsirkan al-Quran dengan al-Quran merupakan metode yang dipraktekkan oleh ahlul bait dan karenanya harus diikuti.[92]

---

[87] *Ibid.*, 85

[88] Salah satu hadis Nabi yang dianggap sebagai larangan menafsirkan al-Quran dengan ra'yu adalah *man fassara al-Qur'ān bira'yih fal yatabawwa' maq'adah min al-nār*

[89] Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1392) , 93

[90] al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, (Cairo: al-'amirah asy-Syarqiyah, 1307) II: 193

[91] Dikutip dari kutipan Taufiq Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, penyun-ting Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan , 1987), 24

[92] Jalaluddin Rakhmat menilai penafsiran al-Quran dengan al-Quran yang oelh para ulama dinilai sebagai paling sahih itu sebagai *tafsīr bi al-ra'yi* juga yang tak lepas dari pendapat manusia. Menjelaskan ayat dengan ayat yang lain dan memperlakukan kedua ayat itu saling menerangkan adalah masalah persepsi para mufassir.

Lebih jauh, dalam kaitannya dengan pemahaman al-Quran, al-Ṭabāṭabā'ī berasumsi bahwa setiap ayat al-Quran pada dasarnya bisa dipahami dari dua sisi. Satu sisi adalah pemahaman makna literal sebagaimana yang tersurat dalam teks-teks al-Quran, yang kemudian dikenal sebagai aspek lahir. Sedangkan sisi yang lain adalah pemahaman terhadap makna yang tersirat, yakni makna yang terdapat "di balik" teks ayat, yang kemu-dian dikenal dengan aspek batin. Mengenai pemahaman yang demikian al-Ṭabāṭabā'ī mengutip hadis *"Sesung-guhnya Al-Quran memiliki makna lahir dan batin, sedangkan makna batinnya memiliki makna batin lagi hingga tujuh makna"*[93] Pemahaman ini agaknya mirip dengan apa yang di kalangan ahli uṣūl al-fiqh dikenal dengan "manṭūq" dan "mafhūm". Oleh kalangan ahli uṣūl, *manṭūq* dipahami sebagai makna yang tersurat dan *mafhūm* sebagai makna yang tersirat.[94]

Dalam paandangan al-Ṭabāṭabā'ī, baik arti lahir maupun arti batin, keduanya tidaklah saling berten-tangan. Ini ber-beda dengan yang dipahami oleh kaum pengikut batiniyah. Pengikut batiniyah hanya meme-gang makna batin yang bahkan cenderung menye-leweng dari aspek lahiriahnya.[95] Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, arti lahir adalah ibarat badan, dan arti batin adalah rumahnya.[96] Atau, arti lahir adalah merupakan perlambang dari arti batin.[97] Dalam hal ini, arti lahir ber-fungsi menyampaikan hal-hal yang bisa dimengerti keba-

---

Persepsi, kata Kang Jalal, tentu sangat subyektif. Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Pengantar" untuk karya Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung : Mizan, 1989) , 27

[93] at-Tabataba'i, *al-Mīzān*, I: 10 juga *Islam Syi'ah*, 104

[94] Lihat misalnya dalam Muhammad Abu Zahrah, Uṣūl al-Fiqh (t.tp. : Dar al-Fikr al-Araby, t.t.),, 147

[95] Mutahhari, *Understanding*, 22

[96] at-Tabataba'i, *Islam Syi'ah*, 107

[97] at-Tabataba'i, *al-Quran*, 45

nyakan orang. Arti inilah yang, dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, bisa diketahui oleh setiap orang yang memiliki kemampuan linguistik. "Tidak ada bukti" tulis al-Ṭabāṭa-bā'ī, "bahwa arti al-Quran adalah tidak seperti arti kata-kata arabnya."[98]

Berbeda dengan arti lahiriah yang bisa diketahui oleh setiap orang yang memiliki kompetensi linguistik, arti batin hanya bisa dipahami melalui perenungan yang mendalam. Perenungan ini pun hanya bisa dilakukan oleh orang-orang tertentu, yaitu mereka yang tergolong elite-spiritual. Kemampuan para elite-spiritual dalam mengungkapkan arti batin itu juga tidak sama, melain-kan bergantung kepada tingkat spiritualitas masing-masing. Mereka yang tingkat spiritualistasnya lebih tinggi, maka kemampuannya dalam menyingkap makna batin juga lebih luas dan dalam. Sedangkan tingkat spiritualitas masing-masing ulama itu sendiri sangat ditentukan oleh kebersihan hati dan kede-katan mereka kepada Allah swt melalui pengalaman batiniah mereka.[99]

Sebagai "ruh" arti batin memiliki makna yang jauh lebih luas dan dalam daripada arti lahir. Kalau arti lahir hanya memiliki satu atau dua arti saja, maka arti batin, sebagai-mana dinyatakan dalam hadis yang dikutip di atas, memiliki sampai tujuh bahkan tujuh puluh makna.[100]

Memberikan contoh mengenai hal ini, al-Ṭabāṭabāī menyebutkan bahwa firman Allah *wa 'budū allāh walā tusyrikū bihī syaian* (QS al-Nisā': 36) secara lahir

---

[98]at-Tabataba'i, *al-Quran*, 36. lihat juga pembahasaan tentang otoritas makna literal dalam: Ayatullah al-'Uzma Abu al-Qasim al-Khu'i: "Tentang Otoritas Makna literal al-Quran" dalam Jurnal *Al-Hikmah*, no. 9, April-Juni 1993, (Bandung: Yayasan Mutahhari), 5-20

[99] at-Tabataba'i, *ibid.*, 42

[100] Qs. An-Nisa' (4) :36

menununjuk pada larangan menyembah selain Allah dan menyekutukan-Nya dengan sesuatu yang lain. Firman Allah *fa ijtanibū al-rijs min al-awśān* (QS al-Ḥajj: 30) menegaskan bahwa menyembah berhala merupakan salah satu dari larangan menyekutukan Allah tersebut.

Menurut al-Ṭabāṭabā'i, melalui perenungan yang mendalam akan diketahui bahwa alasan pelarangan menyembah berhala itu karena penyembahan semacam itu merupakan bentuk kepatuhan kepada selain Allah, bukan semata-mata menyembah berhala namun bahkan menyembah syetan. Padahal Allah menyetakan, *alam a'had ilaykum yā banī ādam an lā ta'budū al-Syayṭān* (QS Yā Sīn: 60). Dengan analisis yang lain diketahui bahwa tidak ada perbedaan antara ketaatan pada diri sendiri dan ketaatan kepada yang lain karena mengikuti hawa nafsu merupakan satu bentuk penyembahan kepada selain Allah, seperti difirmankan-Nya, *afarayta man ittakhaża ilāhah hawāh* (QS al-Jāśiyah 23).

Dengan analisis yang lebih mendalam bisa diketahui tentang keharusan untuk tidak berpaling kepada selain Allah karena berpaling kepada selain-Nya berarti mengakui kemandiriannya dan tunduk kepadanya. Inilah yang disebut dengan menyembah dan taat kepada Allah sebagaimana disebutkan dalam ayat *wa'budū allāh* pada ayat yang dikutip pertama di atas.

BAB III

KONTROVERSI SEPUTAR NASIKH-MANSUKH DALAM AL-QURAN

A. Teori Naskh sebagai Metodologi

Dalam kitabnya *al-Īḍāḥ li nāsikh al-Qur'ān wa Mansūkhih*, Ubay Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī[1] mene-rangkan makna etimologis kata "naskh" kepada tiga macam arti. *Pertama*, "naskh" diartikan dengan *naql* yang diambil dari kata *naskh al-kitāb* (menukil dari satu kitab ke kitab yang lain). Sehu-bungan dengan makna yang demikian 'Alī al-Awsī[2] merujuk pada ayat: '*innā kunnā nastansikh mā kuntum ta'malūn.*[3] Dengan makna ini *naskh* tidak merubah apa yang di-*naskh*. *Kedua*, "naskh" berarti menghapuskan sesuatu untuk kemudian menempati posisinya, diambil dari perkataan *nasakhat al-syams al-ẓill*. Merujuk makna "naskh" yang demikian al-Zarkasyī dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*[4] dan al-Zarqānī dalam *Manāhil al-'Irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*[5] mengutip ayat:

---

[1] Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī, *al-Īḍāh li Nāsikh al-Qur'ān wa Mansūkhih*, (Saudi Arabia : Universitas Muhamad Su'ud, 1976), 41-47

[2] 'Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīr al-Mīzān*, (Teheran : Sepehr, 1985)

[3] Qs. Al-Jāsiyah (45) :29

[4] Badr al-Dīn Muḥamad al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp :'Īsā al-Bābī al-Ḥalabi, t.t.), II: 29

[5] Muhammad 'Abd al-Aẓim al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp :'Isa al-Babi al-Halabi, t.t.), II: 175

fayansakh Allāh mā yulqī al-sayṭān.[6] Di sini apa yang di-*naskh* menjadi hilang dan posisinya digantikan oleh yang me-*naskh*. *Ketiga*, "naskh" berarti menghapuskan sesuatu tanpa pengganti yang diambil dari perkataan *nasakhat al-rīḥ al-āṡār*. Dengan pengertian demikian, maka baik yang me-*naskh* maupun yang di-*naskh* sama-sama hilang.

Selain arti *al-naql* dan *izālah* (arti kedua dan ketiga), al-Zarkasyi menambahkan makna *al-taḥwīl* dan *al-tabdīl* untuk kata *naskh*.[7] Tentang makna *al-taḥwīl* dicontohkannya dengan perkataan *tanāsakh al-mawāriṡ*. Sedangkan untuk makna *al-tabdīl* dicontohkan dengan ayat: *wa iżā baddalnā āyah makān āyah.*[8] Tetapi contoh yang terakhir ini tentu saja tidak tepat karena di dalam ayat tersebut tidak terdapat kata "naskh".

Sehubungan dengan makna etimologis kata "*naskh*", Makki ibn Abi Talib menegaskan bahwa kebenaran *naskh* dalam al-Qur'an kebanyakan diambil dari arti yang kedua (*izālat al-syai' wa al-ḥulūl maḥallah*, menghapuskan sesuatu untuk kemudian menempati posisinya). Dalam pada itu, ia juga mengkritik penda-pat Abu Ja'far al-Naḥḥās, yang menganggap *naskh* dalam al-Qur'an (juga) diambil dari arti yang pertama (*al-naql*).[9] Menurut Makki, mendasarkan adanya *naskh* dalam al-Qur'an dengan arti *al-naql* (pemindahan) adalah salah dan keliru.[10] Tentang *naskh* dalam al-Qur'an dengan makna yang ketiga, Makki sendiri, me-ngatakan bahwa hal itu hanya diketahui dari riwayat.[11]

---

[6] Qs. Al-Ḥajj (22) : 52

[7] Al-Zarkasyī, *al-Burhān*, 43

[8] Qs. Al-Naḥl (16) : 101

[9] Lihat Abū Ja'far al-Naḥḥās, *Kitab al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (t.tp.: t.np., t.t.), 8

[10] Makki ibn Abi Talib, *al-Īḍāh*, 43

[11] *Ibid.*, 45

Sementara itu, Alī al-Awsī sehubungan dengan mak-na etimologis kata "naskh" menyatakan:

> Dari sikap mempermudah dalam penggunaan kata *naskh* di atas (*al-izālah, al-taḥwīl, al-naql dan al-tabdīl*) dan tidak dilakukan pembatasan-pembatasan atas konsepnya telah terjadi klaim-klaim naskh.[12]

Para sahabat dan tabi'in menggunakan kata "al-naskh" untuk (juga) *takhsis* dan *taqyīd*. Selanjutnya para sahabat dan tabi'in memandang *naskh* sebagai peru-bahan mutlak yang terjadi atas sebagian hukum, baik untuk mengha-pusnya dan menempati tempatnya atau mengkhususkan yang umum, membatasi yang mutlak dan sebagainya yang merupakan metode penjelasan.[13]

'Ali al-Awsi selanjutnya mengutip contoh bahwa ayat: *yas'alūnaka 'an al-anfāl qul al-anfāl li allāh wa al-rasūl*[14] yang menurut riwayat Ibn 'Abbas, Mujahid, Ikrimah dan Suddi di-*naskh* oleh ayat *wa i'lamu annama ganimtum min sya'in fa inna li allāh khumusah wa li al-rasūl wa li żī al-qurbā wa al-yatāmā wa al-masākin wa ibn al-sabīl.*[15] Dengan merujuk karya Muntaqā, 'Ali al-Awsi mengatakan bahwa sebenarnya antara kedua ayat di atas tidak terjadi *nāsikh* dan *mansūkh*, karena hubungan antara kedua ayat tersebut termasuk persoalan *tabyīn al-mujmal*, di mana *al-Anfāl* ditafsirkan dengan *al-ghanīmah.*[16]

Lebih lanjut pandangan para sahabat mengenai penger-tian *nāsikh-mansūkh* yang demikian itu, terus diikuti para

---

[12] Al-Awsī. *Manhaj*, 221

[13] *Ibid.*, 221

[14] Qs. Al-Anfāl (8) :1-2

[15] Qs. Al-Anfāl (8) :41

[16] Al-Awsi, *Manhaj*, 221

mufassir sehingga mereka mengambil kata "naskh" dengan pengertian yang mencakup *takhṣīṣ al-'āmm, taqyīd al-muṭlaq, istisna'* dan lain-lain. Dan hal ini menjadi awal kerancuan teori naskh.

Sementara itu, pengertian *naskh* secara terminologis dike-mukakan para ulama dengan beragam definisi. Berikut dikutip beberapa definisi. Ibn Ḥazm mengutip 3 definisi *naskh,* yakni *"raf' al-ḥukm ba'da ṡubūtih, bayān intihā' muddah al-'ibādah, inqiḍā' al-'ibādah al-latī ẓāhiruha al-dawām."*[17] Ibnu Khuzaimah mendefinisikan *naskh* dengan *"raf' ḥukm ṡābit bi khiṭāb ṡābit laulāhu lakāna muḥkam ṡābit bi al-khiṭāb al-awwal."*[18] 'Abd al-Wahhab Khallaf mendefinisikan *naskh* dengan *"ibṭāl al'amal bi al-hukm al-syar'iy bi dalīl mutarākh"*[19] Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan naskh dengan *"raf'u al-syār'i ḥukman syari'iyyan bi dalīl mutarākh."*.[20] Definisi *naskh* yang paling jelas dikemukakan oleh al-Zarqānī dengan *"raf' al-ḥukm al-syar'iy bi dalīl al-syar'iy mutarākh"*[21]

Definisi-definisi tentang naskh di atas merupakan termino-logi yang awalnya dikemukakan oleh ahli uṣūl, di mana *naskh* hanya dibatasi untuk penghapusan pesan-pesan hukum. Berkaitan dengan pengertian *naskh* seperti di atas, Imam asy-Syafi'i adalah merupakan tokoh uṣūl pertama

---

[17] Ibn Ḥazm, *Ma'rifah al-Nāsikh wa al-Mansūkh,* dicetak dibagian pinggir Jala ad-Din al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* (Indonesia : Dar al-Ihya' al-'Arabiyah, t.t.), 390

[18] Ibnu Khuzaimah, *al-Mu'jiz fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh* dicetak di bagian belakang karya al-Naḥḥās, *Kitāb,* 260

[19] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh,* (t.tp.: Dar al-Qalam, 1978), 222

[20] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), 185

[21] Al-Zarqānī, *Manāhil,* 176

yang memberikan perhatian ter-hadap persoalan tersebut, yaitu ketika Imam Syafi'i membedakan *naskh* dari pengertiannya yang sangat luas. Dia memandang *takhṣīṣ* dan *taqyīd* sebagai termasuk penjelasan maksud *naṣ*, dan *naskh* sebagai diangkatnya hukum *naṣ* setelah ia berlaku.[22]

Dari definisi-definisi yang dikutip di atas dapat diketahui bahwa *naskh* meniscayakan adanya dalil yang di-*naskh* dan dalil yang me-*naskh*. Menyangkut terminologi *naskh* seperti dikemukakan di atas, teruta-ma yang secara jelas dikemukakan oleh al-Zarqānī, ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi yaitu berkaitan dengan *kata al-raf', al-ḥukm al-syar'iy* dan *bi dalīl syar'iy*. Kata *al-raf'* yang diartikan dengan "meng-angkat" atau "menghapus", tidak meliputi yang selain arti tersebut. Dengan demikian arti yang lain seperti mengkhususkan (*takhṣīṣ)* membatasi (*taqyīd*) atau menerangkan (*tabyin*) dan lain-lain tidak dikatagorikan ke dalam *naskh*.

Kata *al-ḥukm asy-syar'iy* memmberikan batasan bahwa *naskh* hanya berlaku untuk hukum syara'. Ini tidak meliputi hukum-hukum yang didasarkan atas *bara'ah zimmat al-insan* karena *bara'ah* sendiri adalah hukum rasional, bukan hukum syara'. Dinamakan hukum syara' ketika ada landasannya yang didasarkan atas al-Qur'an atau Sunnah. Kata *asy-syar'iy* juga membatasi bahwa yang berhak melakukan *naskh* hanyalah pembuat syari'at, dalam hal ini Allah, bukan yang lainnya.

Kata *bi dalil syar'iy* kembali membatasi bahwa *naskh*-pun hanya terjadi dengan dalil syara', sehingga alasan-alasan rasional, adat, budaya atau yang lainnya, tidak bisa dijadikan sebagai *nāsikh*, seperti keterbatasan hukum karena gila, mati atau lalai. Masalahnya, hal-hal semacam

---

[22] Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971), 75

ini tidak bisa dikategorikan sebagai dalil syariat. Kata *mutarākh* memberikan keterangan bahwa *naskh* hanya bisa dilakukan dengan dalil syara' yang datangnya lebih belakangan terhadap dalil yang datangnya lebih dahulu.

Dengan demikian, dari definisi di atas *naskh* bisa diartikan dengan *penghapusan suatu hukum syara' oleh (dengan) dalil syara' yang secara kronologis turun lebih terkemudian ketika antara keduanya terdapat pesan hukum yang bertentangan yang tidak bisa dikompromikan.* Inilah yang kemudian disebut dengan Teori Naskh.

Sebagaimana dikemukakan dalam bab sebelumnya, Teori Naskh ini diberlakukan sebagai metodologi alternatif untuk menyelesaikan problem kontradiksi ayat-ayat al-Quran yang dianggap bertentangan ketika pertentangan tersebut tidak bisa diselesaikan melalui metode pengkom-promian yang ada seperti *takhṣīs al-'āmm, taqyīd al-nuṭlaq, tabyīn al-mujmal* dan sema-camnya. Dengan tidak bisa tidak bisa dicarikan peng-kompromiannya itulah, maka ayat-ayat yang dianggap bertentangan harus dihapuskan salah satunya, yakni yang secara kronologis turun lebih dulu.

Menurut para ulama yang mengedepankan Teori Naskh, keberadaan *naskh* dalam al-Quran itu dibe-narkan oleh al-Quran sendiri. Ayat-ayat yang dianggap mendukung kebenar-an Teori Naskh adalah:

Pertama, Ma nansakh min āyah aw nunsīhā na'ti bikhair minhā aw miṡlihā, alam ta'lam anna Allāh 'alā kulli syai'in qadīr.[23]

Kedua, Yamḥū Allāh mā yasyā' wa yuṡbit wa 'indahū umm al-kitāb[24]

---

[23] Qs. Baqarah (2) :106

[24] Qs. Al-Ra'd (13) :39

Ketiga, Wa izā baddalnā āyah makāna āyah, wa Allah ya'lamu bimā yunazzil qālū innamā anta muftar bal akṡaruhum la ya'lamūn.[25]

B. Syarat-Syarat Keabsahan *Naskh*

Para ulama yang menyepakati Teori Naskh berbeda pendapat mengenai syarat-syarat keabsahan *naskh*, sehingga memunculkan adanya syarat-syarat yang diperselisihkan. Walaupun demikian, ada syarat-syarat yang disepakati, untuk menentukan *nāsikh* dan *mansūkh*-nya suatu ayat: Syarat-syarat yang disepakati itu adalah (a) Yang di-*naskh* (*mansūkh*) merupakan hukum syar'i (b) Yang me-*naskh* (nāsikh) pun harus dalil syar'i (c) Dalil *nāsikh* turun terkemudian setelah dalil *mansūkh* (d) Antara kedua dalil yang kemudian menjadi *mansūkh* dan *nāsikh* tersebut terdapat pertentangan hakiki di mana keduanya benar-benar tidak bisa dikompromikan.

Dengan menyatakan bahwa di antara syarat keabsahan *naskh* adalah bahwa kedua dalil (yang me-*naskh* dan yang di-*naskh*) merupakan hukum syar'i, kalangan penerima Teori Naskh menegaskan bahwa *naskh* hanya terjadi pada masa kenabian Rasulullah Muhammad, saat pewahyuan masih berlangsung. Dengan demikian, setelah Nabi wafat, maka tidak terjadi lagi *naskh*, sebab dengan berakhirnya wahyu yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad, berarti kemapanan hukum telah terjadi, tidak ada lagi perubahan hukum. Dengan ini pula, bagi para penerima Teori Naskh, tidak dibenarkan menganggap qiyas, ijma' atau formula-formula ijtihad yang lain sebagai *nāsikh* atas hukum yang ditetapkan oleh dalil syar'i.

---

[25] Qs. Al-Naḥl (16) : 101

Syarat keabsahan *naskh* lain yang menyatakan bahwa hukum yang di-*naskh* adalah diwahyukan lebih dulu daripada hukum yang me-*naskh*, hal ini meniscayakan bahwa proses *nāsikh-mansūkh* adalah terjadi sejalan dengan kronologi pewahyuan hukum-hukum tersebut. Dengan pernyataan semcam ini, jelas tidak sah meng-anggap terjadi *naskh* atas hukum-hukum yang bela-kangan dengan hukum-hukum yang diwahyukaan lebih dulu. Dengan demikian, tentu saja tidak benar meng-anggap terjadi *naskh* atas surat al-Maidah, misalnya, karena surah ini merupakan surah yang terakhir diturunkaan oleh Allah Swt.[26]

Para ulama uṣūl juga menegaskan bahwa *naskh* hanya terjadi apabila terdapat pertentangan hakiki antara kedua dalil syar'i. Pertentangan hakiki inilah yang tidak memungkinkan kedua pesan hukum yang terdapat dalam dalil-dalil syar'i tersebut untuk dikom-promikan atau diamalkan sekaligus, sehingga salah satu dari kedua pesan hukum tersebut harus ditinggalkan. Dua dalil syar'i dikatakan bertentangan secara hakiki manakala memenuhi kriteria berikut:

Pertama, kedua dalil tersebut sama-sama *qaṭ'i* atau *ẓanni* baik dari segi pewahyuan (*wurūd*)-nya atau penunjukan hukum (*dalālah*)-nya. *Kedua*, kedua dalil itu memiliki kekuatan yang sama dalam hal penunjukan hukum. *Ketiga*, kedua dalil itu berlaku untuk masa pelaksanaan yang sama.

Memberikan komentar terhadap tiga kriteria yang dikemukakan para ulama *uṣūl* di atas, Muṣṭafā Zayd mengemukakan bahwa pertentangan antara pesan-pesan hukum yang *nāsikh* dengan yang *mansūkh* hanyalah

---

[26] Lihat dalam Mannā' al-Qaṭṭan, *Mabāḥīs fi 'Ulūm al-Qur'ān*,(t.tp.: Dar al-Qalam, 1978), 222

sebatas pertentangan lahiriah saja, bukan pertentangan hakiki. Bagi Muṣṭafā Zayd ketidaksamaan masa berlakunya hukum dalam ayat-ayat yang *nāsikh* dan ayat-ayat yang *mansūkh* (sesuai dengan kronologi pewahyuannya di mana pesan hukum yang *nāsikh* membatasi masa berlakunya hukum yang terdahulu) menunjukkan bahwa antara kedua hukum itu hanya berten-tangan secara lahiriah, bukan secara hakiki.[27] Hal demikian juga dikemukakan 'Abd al-Wahhāb Khallaf dan Abu Zahrah.

Persoalan yang muncul berkaitan dengan problem "pertentangan" dalam Teori Naskh adalah manakala pesan-pesan hukum itu tidak dipahami dalam konteks pewah-yuannya, tetapi dipahami secara sepengal-sepenggal. Dalam hubungannya dengan *naskh* al-Qur'an misalnya, pemahaman sepenggal-sepenggal semacam itu telah menyebabkan banyak-nya ayat-ayat yang dianggap saling bertentangan. Kenyataan ini pada akhirnya mengakibatkan munculnya anggapan akan banyaknya ayat-ayat yang dinilai *mansūkh*.

Masalah pertentangan pesan hukum itu menjadi lebih rumit ketika Teori Naskh, sebagai alternatif terakhir untuk menye-lesaikan pesan-pesan hukum yang dianggap saling berten-tangan itu, belum tentu mampu memberikan "jalan keluar" bagi problem pertentangan-ayat tersebut. Ini terjadi ketika pesan-pesan hukum yang diangggap saling bertentangan itu tidak diketahui masa pewahyuannya, mana yang diturunkan lebih dulu dan mana yang belakangan. Jika terjadi demikian, para ulama bersikap abstain (*tawaqquf*) terhadap perten-tangan tersebut. Dengan cara ber-*tawaqquf*, perten-tangan pesan hukum dengan

[27] Muṣṭafā Zayd, al-*Naskh fi al-Quran al-Karīm* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971), I : 167

demikian tetap merupakan pertentangan yang tidak ada jalan keluarnya.

C. Kontroversi Seputar Teori Naskh

Sebagaimana disinggung dalam pendahuluan buku ini, Teori Naskh yang berkembang dalam sejarah penafsiran al-Qur'an telah memunculkan dan bahkan menjadi kontroversi yang berkepanjangan di kalangan ahli tafsir. Sebagian (besar) ulama tradisional menerima *naskh* sebagai satu keniscayaan yang ada dalam al-Qur'an sekalipun di antara mereka tidak sepakat mengenai berapa jumlah ayat-ayat yang *mansūkh*, ayat-ayat mana saja yang di-*naskh* dan mana yang menjadi *nāsikh* serta apakah ayat al-Qur'an bisa di-*naskh* dengan selain al-Qur'an. Sebagian ahli tafsir yang lain menolak eksistensi *naskh* dalam al-Qur'an dan menganggapnya sebagai pemikiran yang tidak bisa dipertanggung-jawabkan. Sementara sebagian ulama yang lain berupaya memodifikasi pemikiran tentang *naskh* dengan pertimbangan-pertimbangan yang, meski perlu dikaji ulang, ilmiah dan akademis.

Munculnya pemikiran tentang anggapan adanya *naskh* dalam al-Qur'an sendiri pada dasarnya, seba-gaimana telah dikemukakan, "hanyalah" merupakan respon para ulama ketika mereka menghadapi teks-teks dalam al-Qur'an yang secara lahiriah tampak adanya pertentangan di antara teks-teks tersebut. Sejauh pertentangan lahiriah antara teks-teks al-Qur'an terse-but itu masih bisa dikompromikan, misalnya dengan men-*takhṣīṣ* ayat-ayat yang bersifat umum, men-*taqyīd* ayat-ayat absolut, dan sebagainya, maka sesungguhnya Teori Naskh tidak diterapkan. Prinsip-prinsip bahwa suatu ayat dinilai *mansūkh* dan ayat yang lain sebagai *nāsikh,* hanya diberlakukan manakala pertentangan antara teks-teks tersebut dinilai sudah tidak

bisa dipertemukan lagi, sehingga alternatifnya hanya satu yaitu dengan cara menjadikan ayat-ayat yang diwah-yukan terdahulu sebagai *mansūkh* (terhapus) oleh ayat-ayat yang diwahyukan belakangan.[28]

Seandainya pertentangan antara ayat-ayat yang dianggap tidak bisa dikompromikan itu bisa disele-saikan dengan meng-anggap ayat-ayat yang terdahulu sebagai *mansūkh* (terhapus) oleh ayat-ayat yang diwah-yukan terkemudian sebagaimana dalam Teori Naskh itu, sesungguhnya persoalannya juga tidak akan sedemikian akut dan memun-culkan kontroversi yang berkepan-jangan di kalangan para ulama. Kontroversi tentang *naskh* itu terjadi karena ketidakpastian mengenai apakah ada ayat-ayat al-Qur'an yang *di-naskh*. Sebagian mengakui, namun sebagian yang lain menolak, dengan berbagai alasan, mengenai ke-*mansūkh*-an ayat-ayat al-Qur'an.

Kontroversi itu kemudian menjadi berkepanjangan kare-na dalam kenyataannya, para ulama penerima *naskh al-Quran* sendiri tidak selalu konsisten dengan anggapan mengenai *naskh* yang seperti itu. Sebaga-imana akan dicontohkan kemudian, banyaknya perse-lisihan tentang teori *naskh* itu terbukti dengan ketidak-sepakatan ulama penerima *naskh* sendiri mengenai berbaagai hal: jumlah ayat-ayat yang *mansūkh*, batasan-batasan 'pertentangan' tentang *nāsikh* atau *mansūkh*-nya suatu ayat dan seba-gainya.

Persoalan yang agaknya paling menarik untuk diang-kat sehubungan dengan pembicaraan tentang *nāsikh mansūkh* ini adalah, apakah pertentangan lahiriah antara teks-teks al-Qur'an yang kemudian dipahami sebagai ayat-ayat *mansūkh* dan ayat *nāsikh* itu seka-ligus berarti perten-

---

[28] Lihat misalnya, Muhamad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dar-al-Fikr, t.t.).185-186

tangan pesan-pesannya? Persoalan ini agaknya telah memunculkan kontroversi tersendiri di kalangan para pengkaji al-Qur'an. Walaupun disepakati bahwa *naskh al-Quran* hanya terjadi ketika terdapat ayat-ayat yang saling kontradiktif dan tidak ada alternatif untuk mengkompromikannya, tetapi mereka toh tidak sepakat mengenai dapat-tidaknya ayat-ayat yang dianggap kontradiktif itu dipertemukan.

Oleh karena itu sering terjadi, ayat-ayat yang oleh sebagian ulama dianggap bertentangan, tidak dianggap bertentangan oleh ulama yang lain karena mereka telah mampu mengkompromikannya. Masalahnya, soal pengkompromian antara teks-teks al-Qur'an yang dianggap bertentangan itu tidak saja menyangkut, mungkin, kapasitas intelektual masing-masing ulama dalam menerapkan alternatif-alternatif pengkompromian tersebut, namun juga pada metode pengkompromian itu sendiri yang, di samping tidak selalu disepakati, juga senan-tiasa berkembang. Jika di kalangan ahli tafsir "tradisional" hanya dikenal metode pengkompromian seperti *takhṣīṣ al-'āmm, taqyīd al-muṭlaq, tabyīn al-mujmal*[29] dan semacamnya, maka di kalangan pengkaji al-Qur'an kontemporer berkem-bang cara-cara pengkompromian yang lain seperti Teori Graduasi, Teori Evolusi Syariah, pemahaman kontekstual dan sebagainya.

Problematika yang kemudian membuat Teori Naskh menjadi "semrawut" adalah, dengan pertimbangan apa

---

[29] Yang dimaksud *Takhṣīṣ al-'āmm* adalah penghususan (pengecualian) oleh suatu ayat atas ayat-ayat yang sifatnya umum. *Taqyīd al-muṭlaq* adalah pembatasan oleh satu ayat atas ayat-ayat yang sifatnya absolut. *Tabyīn al-mujmal* adalah penjelasan atas suatu ayat yang sifatnya global. Mengenai teori-teori pengkompromian ini ulama "tradisional" mengnal teori-teori yang lain, termasuk salah satunya *nāsikh-mansūkh*

suatu ayat al-Qur'an bisa diidentifikasi sebagai bertentangan dengan ayat-ayat yang lain? Memang para ulama *uṣūl* telah mengemukakan kriteria untuk mengiden-tifikasi pertentangan tersebut. Dua ayat (dalil) disebut bertentangan manakala keduanya sama-sama *qaṭ'i* dan *ẓanni*, keduanya memiliki kekuataan penunjukan hukum dan masa berlaku yang sama, tetapi pesan hukum yang dikemukakan berbeda. Jika kriteria ini terpenuhi, maka benar disebut terjadi pertentangan. Namun persoalannya menjadi sanagt rumit, karena para ulama berbeda-beda dalam memahami kreteria pertentangan tersebut, dan lebih-lebih, mereka berhak "menentukan sendiri" ayat-ayat yang dianggap bertentangan tersebut. Akibatnya sering terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama mengenai jumlah ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap *mansūkh*. Perbedaan yang demikian berim-plikasi sangat jauh terhadap pandangan-pandangan para ulama masing-masing mengenai *nāsikh-mansūkh*.

Memang para penerima Teori Naskh sepakat bahwa *naskh* hanya terjadi manakala memenuhi syarat-syarat-nya. Akan tetapi, kecuali dalam beberapa hal seperti telah disebut di depan, tentang syarat-syarat *naskh* ini pun banyak di antaranya menjadi perselisihan, sehingga kriteria mengenai "pertentangan" antara ayat-ayat kembali menjadi kontroversi. Syarat-syarat yang diperten-tangkan itu misal-nya, apakah suatu hukum yang di*naskh* pasti ada hukum penggantinya? Menurut Syafi'i, setiap hukum yang di*naskh* pasti ada penggan-tinya, "Tidak di*naskh* suatu hukum fardu kecuali ditetapkan hukum fardu yang lain sebagai pengganti-nya."[30] Sementara itu al-Amidi tidak mensyaratkan adanya hukum pengganti bagi suatu hukum yang telah di-

[30] Muḥammad ibn Idris al-Syāfi'i, *Al-Risālah fi al-Uṣūl* (t.tp. : t.np. , t.t.)., 57

naskh.[31] Kecuali itu juga tidak disepakati, apakah suautu hukum bisa di-*naskh* dengan ketentuan hukum yang lebih berat? Sebagian mengatakan bisa, bila memang (hukum pengganti) itu yang lebih baik dari yang di-*naskh*, tetapi sebagian yang lain berpendapat sebaliknya, karena, sebagai alasannya, Allah tidak menghendaki kesukaran dari umat-nya. Penolakan terha-dap hukum pengganti yang lebih berat ini misalnya dikemukakan mazhab Zahiri.[32]

Perbedaan para ulama dalam memahami kriteria "pertentangan" antara ayat-ayat al-Qur'an itu praktis memunculkan berbagai implikasi yang ternyata sangat fatal. Di antara implikasi yang muncul itu adalah terjadinya ketidaksepakatan di kalangan para penerima *naskh* mengenai "mansūkh" dan "naskh"-nya suatu ayat. Terkadang suatu ayat dianggap oleh seorang ulama sebagai me-*naskh* ayat "A" misalnya, tetapi justru dianggap oleh ulama yang lain sebagai me*naskh* ayat "B", "C" dan seterusnya. Sebagai contoh adalah apa yang dikenal sebagai "ayat pedang", *faqtulū al-musyrikīn haiṡu wajadtumūhum.*[33] Tentang ayat ini ada pendapat yang mengatakan bahwa ia me*naskh* ayat: *wa qātilu fī sabīl Allāh al-lazīna yuqātilūnakum walā ta'tadū.*[34] Selain itu, ada pula yang menilai, bahwa ayat tersebut me-*naskh* ayat: *waqtulūhum haiṡu ṡaqiftu-mūhum waakhrijūhum min haiṡu akhrajūkum.*[35] Kemu-dian kata *wa la ta'tadū* dalam ayat *waqtulū fī sabīlillah wa la ta'tadu* tersebut dinilai sebagai "mansūkh" oleh "ayat pedang" (Qs. At-Tawbah: 5).

---

[31] Lihat dalam Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh,* I: 189

[32] *Ibid.* 196-198

[33] Qs. al-Tawbah (9) : 5

[34] Qs. al-Baqarah (2) : 190

[35] Qs. al-Baqarah (2) : 191. lihat Ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* , 19.

Sedangkan kata yang terdapat di bagian depan (*waqātilū fī sabīlillah*) adalah *muḥkam*.

Tragisnya, di kalangan sementara penerima *naskh* ada ayat-ayat tertentu yang dianggap me-*naskh* berjumlah ayat dalam al-Qur'an. Seperti pendapat tentang "ayat pedang" di atas, yaitu *waqtulū al-musyrikīn haisu wajadtumūhum*. Ayat ini, menurut Ibn Khuzaimah[36] me*naskh* sebanyak 113 ayat dalam al-Qur'an. Sedang-kan menurut Ibn Salāmah,[37] me-*naskh* 114 surat. Walaupun tidak menyebut jumlah Ibn Hilāl, sebaga-imana dikutip Muṣṭafā Zayd dalam kajian atas salah satu bukunya, mengatakan bahwa ayat-ayat yang di*naskh* oleh ayat pedang itu berupa ayat-ayat yang menyuruh umat Islam untuk toleran kepada non-muslim, memberi maaf, sabar atas gangguan kaum musyrikin, berdamai dan lain-lain.[38] Sementara itu, "ayat perang" dinilai Ibn Khuzaimah me-naskh 9 ayat dalam al-Qur'an.[39]

Dalam kaitan ini, Ibn Salāmah dalam kitabnya *an-Nāsikh wa al-Mansūkh* juga mengutip pendapat Abū Ja'far ibn Zayd ibn al-Qa'qa', yang menyatakan bahwa setiap ayat tentang zakat me-*naskh* setiap ayat tentang shadaqah. Ayat puasa Ramadhan me-*naskh* setiap ayat-ayat puasa pada umumnya dan ayat qurban me-*naskh* ayat-ayat tentang sembelihan yang lain.[40] Dalam pada itu, Muṣṭafā Zayd dalam kajiannya atas karya Ibn Salāmah mengutip pendapatnya,[41] bahwa:

---

[36] Ibn Khuzaimah, *al-Mu'jiz*, 164

[37] Ibn Salāmah, *al-Nāsikh*, 46

[38] Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh*, 381

[39] Ibn Khuzaimah, *al-Mu'jiz*, 381

[40] Ibn Salāmah, *al-Nāsikh*, 11-12

[41] Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh*, 366

- setiap ayat al-Qur'an yang terdapat di dalamnya kata *wa khallū sabīlahum wa tawallā 'anhum fa a'riḍ 'anhum* di*naskh* oleh "ayat pedang".
- Setiap ayat *innī akhāfu in 'aṣaitu rabbī 'ażāb yaumin 'aẓīm* di-naskh oleh *liyaghfir laka Allāh ma taqaddama min żambik wa mā ta'akhkhar.*
- Setiap ayat yang berisi tentang *ahl al-kitāb*, perintah memberi maaf dan damai di*naskh* oleh ayat *qātilū al-lażīn lā yu'minūn bi Allāh walā bi al-yaum al-ākhir.*
- Setiap ayat yang berisi perintah memberi kesaksian di*naskh* oleh ayat *fa al-yu'addi al-lażī u'tumina amānatah*
- Setiap ayat yang berisi ancaman dan siksa di*naskh* oleh ayat *yurīd bikum al-yusrā wala yurīd bikum al-'usr..*

Selain itu banyak pula terjadi ayat-ayat yang dianggap *mansūkh* oleh seorang ulama, tapi justru dinilai oleh ulama yang lain sebagai *nāsikh.* Demikian juga sebaliknya, ada ayat-ayat yang oleh sementara ulama dinilai sebagai *nāsikh* justru dinilai *mansūkh* oleh ulama yang lain. Sebagai contoh adalah ayat *fa iża insalakh al-asyhur al-ḥurum faqtulū al-musyrikīn haiṡu wajadtumūhum.* Menurut Abu Ja'far An-Nahhas,[42] tentang ayat ini terdapat tiga pendapat. *Pertama,* ayat tersebut *mansūkh* dan sebagai *nāsikh*-nya adalah ayat *fa 'immā mannā ba'du wa 'immā fidā'. Kedua,* justru ayat yang kedua ini di-naskh oleh ayat yang disebut terdahulu. *Ketiga,* kedua ayat tersebut bukan *mansūkh,* bukan pula *nāsikh,* melainkan sama-sama *muḥkam.*

Contoh lain yang serupa adalah ayat: *khuż al-'afw wa'mur bi al-ma'rūf wa a'riḍ 'an al-jāhilīn.*[43] Ayat ini

---

[42] Abu Ja'far an-Naḥḥās. *al-Nāsikh*, 165-166

[43] Qs. Al-A'rāf (7): 199

menurut Ibn Salamah terbagi menjadi tiga. Kata *khuz al-'afw* dan *wa a'rid 'an al-jahilin* di-naskh oleh "ayat pedang", sedangkan kata *wa'mur bi al-'urf* yang terletak di tengah ayat adalah *muhkam*.[44] Al-Zarkasyi dalam *al-Burhan* menegaskan kebolehan me-naskh ayat yang telah sebelumnya menjadi *nasikh*, sehingga kedudukannya menjadi *nasikh* sekaligus *mansukh*. Ia mencontohkan ayat *lakum dinukum wa liya din*[45] di*naskh* oleh *faqtulu al-musyrikin haisu wajadtu-muhum*.[46] Akan tetapi ayat itu pun kemudian di*naskh* lagi oleh ayat *hatta yu'tu al-jizyah 'an yad*.[47] Ayat yang terakhir ini juga dianggap me*naskh* ayat *faqtulu al-musyrikin*, yang juga telah menjadi *nasikh* atas ayat *fa'fu wa isfahu hatta ya'ti Allah biamrih*.[48]

Contoh-contoh di atas dalam kenyataannya memperlihatkan pemikiran-pemikiran yang tumpang tindih dalam menilai *nasikh mansukh*-nya ayat-ayat dalam al-Qur'an, sehingga membuat Teori Naskh menjadi sangat kabur.

Konsekuensi lain sehubungan dengan terjadinya perbedaan di kalangan para ulama dalam memahami kriteria "pertentangan" antara ayat-ayat al-Qur'an dalam Teori Naskh itu juga telah mendorong kepada terjadinya pencampuradukan antara ayat-ayat yang sebenarnya tidak ada kaitannya dengan *naskh* ke dalam ayat-ayat *naskh*. Pencampuradukan itu terjadi, misalnya, dengan menganggap ayat-ayat yang sebenarnya tak lebih dari *takhsis, taqyid* atau *istisna* dan lain-lain sebagai kasus *naskh*. Ibn Hazm dalam bukunya *Ma'rifat al-Nasikh wa al-Mansukh*, sebagaimana dikatakan Mustafa Zayd, tegas mengatakan

[44] Ibn Salamah, *al-Nasikh*, 47

[45] Qs. Al-Kafirun (109): 6

[46] Qs. Al-Tawbah (9) : 5

[47] Qs. Al-Tawbah (9) :29

[48] Qs. Al-Baqarah (2) : 109

bahwa *naskh* hanya terjadi terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *amr* dan *nahy* (ayat hukum), tidak terhadap ayat-ayat yang bersifat *ikhbariyah* (berita).

Menurut Ibn Ḥazm, *naskh* juga berbeda dengan *takhsīs*, *taqyīd*, *istisnā'* dan semacamnya itu. Namun demikian, dalam bukunya itu, Ibn Ḥazm sering menilai ayat-ayat yang sebenarnya tak lebih dari kasus-kasus *taqyīd*, *istisna'* dan *takhsīs* sebagai kasus *naskh*. Begitu antusiasnya Ibn Ḥazm memasukkan ayat-ayat ke dalam kategori *mansūkh* dan *nāsikh* sampai-sampai, demikian Muṣṭafā Zayd, anggapannya tentang ayat-ayat *mansūkh* seringkali menyimpang dari defi-nisi dan syarat-syarat yang dikemukakannya sendiri.[49]

Mengenai ayat-ayat *ikhbāriyah* (berita, pemberita-huan), Muṣṭafā Zayd dengan tegas menolak terjadinya *naskh* atas ayat tersebut. Me*naskh* ayat-ayat berita berarti menganggap si penyampai berita sebagai bohong, padahal penyampai berita dalam ayat-ayat al-Qur'an adalah Allah.[50]

Ketidakjelasan pemahaman para ulama mengenai kriteria "pertentangan" ayat-ayat dalam *naskh* itu pada akhirnya mmemunculkan perbedaan yang sangat mencolok mengenai jumlah ayat-ayat yang dianggap *mansūkh*. Menurut penelitian Muṣṭafā Zayd, jumlah ayat-ayat *mansūkh* tersebut adalah sebagai berikut:

a. Menurut Ibn Ḥazm : 214 ayat
b. Menurut Al-Naḥḥās : 134 ayat
c. Menurut Ibn Salāmah dan al-Ajhurī: 213 ayat
d. Menurut Ibn Baraka.t: 210 ayat
e. Menurut Ibn al-Jawzī: 147 ayat

---

[49] Mustafa Zaid, *al-Naskh*, 348

[50] Berkali-kali Muṣṭafā Zayd menegaskan hal demikian. Secara panjang lebar Muṣṭafā Zayd mengkaji secara kritis atas anggapan-anggaan naskh terhadap ayat-ayat *ikhbariyah* dalam *al-Naskh*, I: 411-479

f. Menurut Abd al-Qadir al-Baghdadi:66 ayat

Dari jumlah ayat yang dianggap *mansukh* yang sekian itu, mereka masih berselisih mengenai ayat-ayatnya. Kalau dijumlahkan ayat-ayat yang *mansukh* itu akan menjadi sebanyak 279 ayat. Tentang jumlah ayat-ayat *mansukh* ini, al-Suyuti hanya menyebut jumlah 22 ayat. Al-Syaukani menyebut 12 ayat. Dalam pandangan al-Dihlawi hanya 5 ayat saja, yang kelima ayat itu pun sudah dikompromikan oleh Sayyid Amir Ali.[51]

Dalam pada itu Ibn Salamah juga menyebut jumlah yang berbeda dengan Ibn Ḥazm mengenai ayat-ayat yang termasuk dalam kategori *nasikh* dan *mansukh*. Keduanya sepakat mengenai jumlah surah yang di dalamnya tidak terdapaat ayat-ayat *nasikh* dan *mansukh*, yakni 43 surat. Mereka juga sepakat mengenai jumlah surat yang di dalamnya hanya terdapat ayat-ayat *nasikh*, yakni 6 surat. Akan tetapi mereka berselisih mengenai jumlah surah yang di dalamnya hanya terdapat ayat-ayat *mansukh*. Ibn Salamah menyebut 40 surat, sedaangkaan Ibn Ḥazm menyebut 33 surat. Mengenai surat-surat yang di dalamnya terdapat ayat-ayat *mansukh* dan *nasikh* sekaligus, menurut Ibn Salamah berjumlah 25 surat sedangkan menurut Ibn Ḥazm berjumlah 32 surat.[52]

Kontroversi tentang Teori Naskh di kalangan para penerima *naskh* ternyata tidak hanya berhenti sampai di sini. Mereka juga berpolemik tentang apakah ayat-ayat al-Qur'an bisa di-naskh dengan selain al-Qur'an? Apakah Sunnah Nabi, Ijma' Ra'yu bisa me-naskh al-Qur'an? Imam Syafi'i menolak otoritas Sunnah sebagai *nasikh* atas al-Qur'an. Baginya al-Qur'an hanya bisa di-naskh dengan al-

---

[51] Wali Allāh al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* ((Cairo: Dār al-Saḥwah, 1984), 83-105.

[52] Lihat,, Ibn Salamah, *al-Naskh,* 47, dan Ibn Khuzaimah, *al-Mu'jiz,* 262-263

Qur'an.[53] Masalahnya bukan karena Sunnah lebih rendah dari al-Qur'an tetapi Sunnah pada dasarnya lebih berkedudukan untuk memperjelas ayat-ayat al-Qur'an, bukan untuk menghapus.

Sementara itu sahabat-sahabat Imam Hanafi, Imam Malik dan teolog Mu'tazilah dan Asy'ariyah justru berpendapat sebaliknya, bahwa Sunnah bisa me-*naskh* al-Qur'an. Mereka mengemukakan alasan bahwa Sun-nah pun, sebagaimana al-Qur'an adalah wahyu Allah.[54] Ibn Hazm menilai keabsahan *naskh* dengan ijma' meski ijma' yang dimaksudkan adalah ke-sepakatan para ulama tentang *mansukh*-nya suatu ayat.[55] Di Indonesia Munawir Syadzali mengkalim keabsahan *naskh* ke-tika mengajukan gagasan "Reaktualisasi Ajaran Islam".[56] Gagasan ini menurut kajian Ahmad Husnan, berarti menga-jukan *ra'yu* mengenai *nasikh* atas al-Qur'an, dan ini merupakan kesalahkaprahan pemikiran tentang *naskh*.[57]

D. Beragam Kritik terhadap Teori Naskh

Pemikiran tentang Teori Naskh dan anggapan akan adanya *naskh* dalam al-Quran mendapatkan respon yang beragam di kalangan para ahli tafsir dan ilmu-ilmu al-Quran. Selain dukungan-dukungan yang diberikan oleh sebagian ulama[58], muncul setidaknya tiga macam res-pon:

---

[53] al-Syafi'i, *al-Risalah*, 55

[54] Manna' al-Qattan, *Mabahis*, 273

[55] Mustafa Zayd, *al-Naskh*, 208

[56] Lihat, Munawir Syadzali, et. al, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), 1-11

[57] Ahmad Husnan, *Hukum Islam Tidak Mengenal Reaktualisasi*, (Solo: Pustaka Mantiq, 1989), 46-47

[58] Dukungan para ulama terhadap teori naskh itu tidak selalu diikuti dengan dukungan terhadap klaim terhadap berbagai ayat yang

menolak adanya *naskh* dalam Al-Quran, membuat modifikasi terhadap Teori Naskh, mendekonstruksi Teori Naskh.

1. Menolak Teori Naskh.

Munculnya anggapan akan terjadinya *nasikh-mansukh* dalam Al-Quran, ternyata tidak selalu mem-peroleh dukungan di kalangan para ulama. Banyak kalangan para ulama ahli tafsir dan ilmu-ilmu al-Quran yang menolak anggapan terjadi-nya *naskh* dalam Al-Quran. Mereka mengajukan alasan yang beragam untuk menolak klaim terjadinya *naskh* tersebut, baik secara *aqli* maupun *naqli*.

Abu Muslim al-Asfahani merupakan ulama yang dengan tegas menolak anggapan adanya ayat-ayat al-Quran yang ber-tentangan dengan mengajukan Qs Fussilat (41): 42 sebagai argumentasinya. Dengan ala-san ini dia menyatakan bahwa ka-laupun ada gejala pertentangan dalam Al-Quran, pastilah pertentangan itu bisa dikompro-mikan tanpa dengan menggunakan cara *nasikh-mansukh*, melainkan cukup dengan *takhsis al-'amm*, untuk meng-hindari kesan adanya pembatalan terhadap hukum-hukum Al-Quran.[59]

Selain itu, Abu Muslim al-Asfahani, sebagaimana dikutip al-Razi, juga menegaskan bahwa QS 2: 106 yang

---

dianggap mengalami nasikh-mansukh. Sebagian ulama, meskipun mendukung adanya teori ini, mencoba mencari pemecahan terhadap berbagai ayat yang dianggap mengalami naskh, sehingga "mampu" mereduksi jumlah ayat-ayat yang dianggap sebagai ayat mansukh. As-Suyuti misalnya, mereduksi ayat-ayat yang dianggap mengalami naskh tersebut hingga tinggal 21 ayat saja. Syekh Wali Allah al-Dihlawi mereduksinya hingga tinggal 5 ayat saja. Lihat, Syekh Wali Allah al-Dihlawi, *Al-Fawz al-Kabir fi Usul al-Tafsir* (Cairo: Dar al-Sahwa, 1984),83-93.

[59] Subhi al-Salih, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1987), 265.

selama ini dijadikan oleh para ulama sebagai dasar keniscayaan adanya *naskh* dalam Al-Quran sama sekali tidak menunjukkan kebenaran klaim tersebut. Sebab, ayat tersebut hanya mengungkapkan semacam pengan-daian bahwa apabila ada ayat yang di-naskh, maka Allah akan mendatangkan yang lebih baik atau seti-daknya yang sepadan dengan yang di-naskh. Jadi, yang ada hanya pengandaian bukan kenisca-yaan.[60] Lagian, yang me-*naskh*, kalau *naskh* itu ada, adalah Allah, bukan manusia.

Meskipun sepakat dengan makna naskh sebagai pembatalan hukum, namun Muhammad 'Abd al-Muta'al al-Jibri mengatakan bahwa pembatalan itu terjadi bukan dalam Al-Quran sendiri di mana satu ayat membatalkan sebagian ayat yang lain, melainkan pembatalan syariat Islam terhadap syariat-syariat yang diwahyukan kepada para Nabi sebelum Muhammad. Dalam pandangan al-Jibri, yang menjadi fokus *naskh* bukan pembatalan ayat Quran, melainkan pembatalan syariat sebelum Islam oleh syari'at Islam.[61] Pandangan ini juga dikemukakan oleh al-Qurtubi.[62]

Berbeda dengan al-Jibri, Muhammad 'Abduh melihat bahwa "ayat" yang dimaksudkan dalam QS Al-Baqarah (2) 106 bukan berarti syari'at atau ayat-ayat Al-Quran sebagaimana dipahami oleh para ulama tradisional. Menurut 'Abduh, "ayat" di sini berarti mu'jizat, sehing-ga yang dimaksud dengan *naskh* adalah pembatalan satu mu'jizat oleh mu'jizat yang lain. Menurut 'Abduh, hal ini diperkuat dengan akhir QS 2: 106 yang menyatakan bahwa "Tidak

---

[60] Muhammad Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), I: 435.

[61] Muhammad Muta'al al-Jibri, *al-Naskh fi al-Syari.'at al-Islamiyah* (Ttp.: Dar al-Jihad, 1961), 70-80.

[62] Abu 'abd Allah Muhammad ibn Muhammad al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967), X: 176

tahukah engkau bahwa Allāh Maha-kuasa" atas segela sesuatu. Penyebutan "Allah Maha-kuasa" dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa "ayat" di sini dalam arti mu'jizat. Apalagi dalam ayat 107 surah yang sama disebutkan tentang "protes" umat Nabi Musa yang selalu meminta "bukti-bukti" untuk mengi-mani Musa.[63]

Penelusuran secara kontekstual atas QS al-Baqarah (2): 106, menurut Ahmad Hassan, juga tidak menun-jukkan adanya pembatalan atau penghapusan ayat-ayat al-Quran oleh ayat-ayat al-Quran yang lain. Menu-rutnya, sepuluh bagian pertama di mana ayat ini muncul berisi perbantahan dengan kaum Yahudi yang akhirnya berpuncak pada periintah samawi untuk merubah kiblat dari Yerussalem ke Mekkah, yang menandakan pemutusan sepenuhnya dengan hukum Yahudi yang dibatalkan. Mengutip pernyataan Ibn Isḥāq, Ahmad Hassan me-negaskan bahwa ayat 1 sampai dengan 141 al-Baqarah adalah berkaitan dengan rabbi-rabbi Yahudi dan pemeluk-pemeluk baru Islam yang merasa sete-ngah-setengah dan cenderung ke-pada orang-orang Yahudi tersebut. Dengan demikian, seba-gaimana al-Jibrī, Ahmad Hassan beranggapan bahwa penghapusan itu adalah penghapusan syariat Islam terhadap syari'ah Yahu-di.[64] Pandangan seperti ini juga dikemukakan oleh 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb yang menyatakan bahwa QS 2: 106 adalah untuk mengantisipasi "protes" dari umat Islam sebagaima-na terjadi pada kaum Yahudi.[65]

Penelusuran kata "na-sa-kha" dan turunannya secara tematik dalam al-Quran juga dianggap tidak membenarkan

---

[63] Rasyid, Riḍā, *Tafsīr al-Qur'an al-Hakīm* (Dār al-Ma'rifah, 1973), I: 417.

[64] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984), 65.

[65] 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *Tafsīr al-Qur'ān li al-Qur'ān* (Ttp.: Dār al-Fikr, tt), I: 129.

pemaknaan "pembatalan" dalam QS. 2: 106. Menurut Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, kata *nasakha* dalam QS al-Hajj (22): 52, *nastansikhu* dalam QS al-Nahl (16): 29, *nuskhah* dalam QS al-A'raf (7): 154 dan *nansakh* dalam QS al-Baqarah (2): 106 merujuk pada dua pengertian: *menghapuskan* atau *membatalkan dan merekam secara tertulis*. Konteks ayat sebelumnya (QS 2: 105), menurut Taufik dan Rizal, lebih mendukung pengertian *naskh* dalam QS 2: 106 sebagai "merekam secara tertulis".[66]

Alih-alih mengakui adanya *nasikh-mansukh*, pemahaman secara kontekstual menegaskan bahwa peru-bahan hukum dalam al-Quran lebih karena perbedaan latar belakang historis yang menyebabkan munculnya wahyu al-Quran. Oleh karena itu, setiap ayat-Al-Quran adalah tetap operatif, tidak ada yang menghapus dan tidak ada yang terhapus, tidak ada yang *nasikh* dan tidak ada yang *mansukh*. Sebagaimana ditegaskan Ahmad Hassan, "Wahyu-wahyu yang datang terlebih dahulu dan dalam keadaan-keadaan tertentu dimodifikasi atau diperluas atau kemudian diubah, tak dapat dikatakan secara ketat sebagai dibatalkan."[67] Menurut Taufik dan Rizal, anggapan adanya *naskh* dalam Al-Quran mem-perlihatkan dengan jelas pemahaman yang sepotong-sepotong atas al-Quran.[68]

Bagi mereka yang menolak keberadaan *naskh* dalam al-Quran ini, masing-masing dari ayat-ayat yang dianggap sebagai *mansukh* dan *nasikh* itu pada dasarnya memiliki (atau lebih tepatnya mengemukakan) pesan-pesan yang "berbeda" disebabkan kondisi sosio-historis yang berlainan pada saat ayat-ayat itu diwahyukan. Oleh sebab itu,

---

[66] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggaben, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1990), 40-41.

[67] Hassan, *Pintu Ijtihad...*, 73.

[68] Amal dan Panggabean, *Tafsir Kontekstual...*, 41

masing-masing ayat yang dianggap bertentangan itu pada dasarnya bisa dipahami secara proporsional, dengan melihat kondisi sosio historis saat pewahyuan ayat-ayat tersebut. Setiap ayat al-Qur'an, sebagaimana dikatakan Fazlur Rahman,[69] merupakan jawaban atas problem historis, yang oleh karenanya (ayat tersebut) harus dipahami dalam konteks sosio-historisnya. Hanya dengan memahami masing-masing ayat dengan pertimbangan-pertimbangan sosio-historis ini, maka kesan pertentangan antara satu ayat al-Qur'an dengan ayat yang lain yang mengakibatkan munculnya pemikiran tentang *naskh* dalam al-Qur'an itu akan hilang.

Dengan alasan-alasan berikut ini Hasbi ash-Shiddiqi juga menolak anggapan terjadinya *naskh* dalam al-Quran. *Pertama*, Tidak ada satu ayat al-Qur'an pun yang menyatakan ke-mansukh-an suatu ayat. *Kedua*, Hadis-hadis tentang *naskh* tak memenuhi kriteria kesahihan sehingga tidak bisa dijadikan *hujjah*. *Ketiga*, tidak ada kesepakatan di kalangan para ulama mengenai ke-mansukh-an suatu ayat. *Keempat*, ke-mansukh-an suatu ayat menjadi batal ketika pertentangan-lahiriah antara ayat-ayat yang dianggap *mansukh* dengan ayat-ayat *nasikh* sudah bisa dihilangkan. *Kelima*, tidak ada hikmah dengan adanya ayat-ayat yang di-naskh.[70]

2. Memodifikasi Teori Naskh

Selain muncul penolakan-penolakan terhadap anggapan terjadinya *nasikh-mansukh* dalam al-Quran, ada sebagian ulama yang berupaya memodifikasi Teori Naskh yang dikemukakan para ulama selama ini. Salah satu yang

---

[69] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Asep Hikmat, (Bandung: Pustaka, 1984), 6-7

[70] Hasbi ash-Shiddiqi, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 114-115.

mencoba memodifikasi Teori Naskh tradi-sional ini adalah Muhammad 'Abduh sendiri yang menolak makna *naskh* sebagai pembatalan satu ayat terhadap ayat yang lain. 'Abduh meski mengartikan "ayat" dalam QS al-Baqarah (2): 106 sebagai mu'jizat, namun ia cenderung mengartikan "ayat" dalam QS al-Nahl (16): 101 sebagai ayat-ayat hukum dalam al-Quran.[71] Dengan mengartikan "ayat" dalam QS al-Nahl (16): 101 sebagai ayat-ayat hukum dalam al-Quran, Abduh agaknya tetap menyetujui pergantian, pemin-dahan (*tabdīl)* satu ayat dengan ayat yang lain, karena kondisinya yang berbeda. Abduh sendiri memang tidak menyebutnya sebagai *naskh.*[72]

Sebagaimana 'Abduh, Ahmad Hassan dan 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb[73] juga mengakui adanya perubahan pesan-pesan hukum dalam al-Quran atas dasar kemas-lahatan yang melingkupinya. Sama dengan 'Abduh, mereka juga tidak menyebut perubahan pesan-pesan hukum akibat kemasla-hatan yang berbeda ini sebagai *naskh*. "Terlalu ketat untuk menyebut perubahan seperti itu sebagai *naskh*," kata Hassan.[74]

Berbeda dengan mereka, Aḥmad Musṭafā al-Marāghī menyebut pergantian ayat karena kondisi yang berlainan ini sebagai *naskh*. Berkaitan dengan hal ini al-Maraghi menulis:

> Hukum-hukum tidak diundangkan kecuali untuk kemaslahatan manusia dan hal ini berubah atau berbeda akibat perbedaan waktu dan tempat, sehingga apabila ada satu hukum yang diundangkan pada suatu waktu karena adanya suatu kebutuhan yang mendesak (ketika itu) kemudian kebutuhan tersebut berakhir, maka merupakan suatu tindakan bijaksana apabila ia

---

[71] Rasyīd Riḍā, *Tafsīr*, I: 237.

[72] *ibid*

[73] 'Abd al-Karim al-Khaṭīb, *Tafsīr, I: 125.*

[74] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad...*, 73.

> *dinaskh* dan diganti dengan hukum yang sesuai dengan waktu, sehingga dengan demikian ia menjadi lebih baik dari hukum semula atau sama dari segi manfaaatnya untuk hamba-hamba Allah."[75]

Kemudian al-Maraghi juga mengibaratkan pergantian hukum (*naskh*) ini dengan fungsi obat yang diberikan kepada para pasien. Para Nabi dalam hal ini berfungsi sebagai dokter, dan hukum-hukum yang diubahnya sama dengan obat yang diberikan oleh dokter.[76] Mempersamakan hukum yang ditetapkan dengan obat, kata Quraish Shihab, tentunya tidak mengharuskan dibu-angnya obat-obat tersebut walaupun tidak sesuai untuk pasien tertentu, karena mungkin masih ada pasien lain yang membutuhkannya.[77]

Pernyataan al-Maraghi di atas jelas menunjukkan konsep yang baru mengenai *naskh*. Dengan mengang-gap bahwa ayat-ayat yang diganti dengan ayat lain masih mungkin berlaku kembali, al-Maraghi sebenarnya sepakat dengan para penolak Teori Naskh yang tidak menyetujui pemaknaan *naskh* sebagai pembatalan satu ayat oleh ayat yang lain. Artinya, al-Maraghi menolak *naskh* dalam arti pembatalan, namun menerimanya sebagai pergantian hukum. Selebihnya, semua ayat al-Quran tetap operatif, sesuai dengan kondisinya ma-sing-masing.

3. Mendekonstruksi Teori Naskh

Berbeda dengan mereka yang menolak adanya naskh dalam al-Quran atau mereka yang memahami *naskh*

---

[75] Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Mesir: al-Halabi, 1946), I: 187

[76] *ibid.*

[77] Quraish Shihab, "*Membumikan*" *al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992), 145.

sebagai peru-bahan hukum karena adanya perubahan kemaslahatan, Mah-moud Muhammad Taha berpan-dangan bahwa *naskh* adalah suatu kebenaran historis yang sudah saatnya untuk diting-galkan saat ini. Ditinggalkan bukan berarti bahwa adanya penghapusan hukum itu tidak diakui, tetapi penghapusan model Teori Naskh itulah (yakni penghapusan ayat yang turun terdahulu oleh ayat yang turun terkemudian) yang tidak diterima untuk situasi sekarang. Bagi Taha, *naskh* memiliki kebenarannya sendiri namun tidak bisa diberlakukan secara permanen. Menurutnya, membiar-kan *naskh* menjadi permanen berarti membiarkan umat Islam menolak bagian dari agama mereka yang terbaik.[78]

Mengapa menerima Teori Naskh dianggap mening-galkan ajaran Islam yang terbaik? Sehubungan dengan persoalan ini, Ṭaha mengatakan, bahwa pesan abadi dan fundamental yang menjadi sasaran al-Qur'an adalah ayat-ayat Makiyyah, yang ternyata lebih menekankan martabat umat manusia. Sesuai dengan misi Islam yang ingin menegakkan pluralisme, egalita-rianisme, keadil-an sosial, kesetaraan laki-laki dan perempuan, ayat-ayat yang berisikan pesan-pesan seperti itu ada dalam ayat-ayat Makiyyah, bukan ayat-ayat Madaniyah. Hanya karena masyarakat Islam saat itu agaknya tidak siap melaksanakan pesan-pesan universal tersebut, maka diwahyukanlah ayat-ayat Madaniyah yang eksklusif tersebut.

Pesan-pesan Makkah sendiri yang sifatnya universal itu ditangguhkan pelaksanaannya sampai waktu yang memung-kinkan di masa depan, dan untuk sementara, "diganti" dengan pesan-pesan Madinah yang lebih realistis dengan berbagai perbedaan mencolok dari ayat-ayat yang turun lebih dulu di Makkah. Dalam kaitan ini, ayat Makiyyah "ditunda" pelaksa-naannya hingga munculnya

---

[78] Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah,* terj. Amiruddin Ar-Rani, (Yogyakarta: LkiS, 1994), 101-132

saat yang tepat. Saat ini adalah saat yang tepat untuk mengamalkan ayat-ayat Makiy-yah tersebut dan "mengesampingkan" ayat-ayat Madaniyah.

Bagi Ṭaha sendiri, perbedaan teks-teks al-Qur'an periode Makkah dengan teks-teks periode Madinah bukanlah karena perbedaan waktu dan tempat pewah-yuannya, melainkan karena perbedaan kelompok sasarannya. Kata *ya ayyuha al-lazina amanu* (yang menjadi ciri Madinah) menyapa untuk kelompok tertentu, yaitu pengikut Nabi saw. Sementara *ya ayyuha al-nas* dan *ya bani Adam* (yang merupakan ciri-ciri Makkah) berbicara kepada semua orang tanpa kecuali. Penggantian audien ini, menurut Ṭaha, disebabkan oleh penolakan dengan kekerasan dan irasional (oleh orang-orang Kafir) terhadap pesan-pesan Makkah yang lebih awal.[79]

Ketika dipersoalkan kenapa Allah mmewahyukan pesan-pesan universal ini justru pada periode Makkah, bukannya pada periode Madinah yang terkemudian, jika memang masyarakat tidak siap melaksanakan pesan-pesan tersebut? Apakah Allah tidak mengatahui kondisi masyarakat ketika mewahyukan tersebut? Menjawab persoalan ini Ṭaha meno-lak anggapan keterbatasan ilmu Allah. Ia mengajukan dua alasan mengenai pewahyuan pesan-pesan Makkah yang harus ditunda pelaksana-annya itu. *Pertama*, al-Qur'an merupakan wahyu terakhir dan Nabi Muhammad saw adalah Nabi terakhir. Konsekwensinya, al-Qur'an harus berisi dan Nabi harus mendakwahkan, semua yang dikehendaki Allah swt untuk diajarkan, baik berupa ajaran-ajaran yang harus segera diterapkan maupun jaran-ajaran yang (lebih relevan) untuk diterapkan di masa depan. *Kedua*, demi martabat dan kebenaran yang dilimpahkan Allah kepada manusia. Sesuai martanat dan kebenaran itu, Allah menghendaki umat manusia belajar melakukakn

---

[79] Mahmoud M. Ṭaha, *al-Risalah al-Saniyah* (t.tp: t. np., t.t.) , 110.

penga-laman praktis mereka dengan tidak bisa diterapkannya pesan-pesan Makkah yang lebih awal, yang kemudian digantikan oleh pesan-pesan Madinah yang lebih prak-tis.[80]

Berangkat dengan pertimbangan pemikiran inilah, Ṭaha̅ seraya menyadari kondisi masyarakat sekarang yang lebih memerlukan dan menghargai pluralisme, justru menilai ayat-ayat Makkah, seperti ayat-ayat tentang toleransi, pemaaf, penyabar dan lain-lain yang oleh penerima teori *naskh* dianggap *mansu̅kh*, justru lebih relevan diterapkan daripada ayat-ayat *na̅sikh*-nya. Dengan mengajukan Teori Evolusi Syariah, Ṭaha̅ menawarkan pembalikan teori *naskh*: mene-rapkan ayat-ayat yang selama ini dianggap *mansu̅kh* dan mengesampingkan ayat-ayat *na̅sikh*-nya.[81] Sudah barang tentu teori ini diajukan atas dasar asumsi bahwa teori *naskh* yang dipahami oleh para ulama ini tak lebih dari "rekayasa" pemikiran mereka dalam mengapresiasi firman-firman Tuhan, sehingga teori evolusioner yang diajukan itu pun sah-sah saja dan perlu dipertim-bangkan. Jika dianggap Teori Naskh adalah islami, maka Teori Evolusi Syariah yang diajukan Ṭaha̅ itu pun sama islaminya sebagaimana ditegaskan al-Na'im.[82]

Menanggapi surat al-Baqarah 106 yang menjadi dasar penetapan teori *naskh*, Ṭaha̅ memberikan penaf-siran atas ayat tersebut sebagai berikut: "Ayat yang kami *naskh* (menghapus hukum suatu ayat) atau yang kami tunda pelaksanaannya (*aw nansa'ha*),[83] maka kami gantikan dengan ayat yang lebih dekat dengan pema-haman manusia

[80] an-Na'im, *Dekonstruksi*,. 104-105

[81] Mahmoud Muhammad Ṭaha̅, *al-Risalah al-Ṡa̅niyah*,. 9-10

[82] An-Na'im, *Dekonstruksi*, 110

[83] Para ahli Qir'aat berbeda pendapat dalam membaca kata tersebut. Untuk ini akan dikemukakan dalam penafsiran atas ayat tersebut di bab mendatang.

atau memulihkan berlakunya ayat itu pada saat yang tepat." *Naskh* dengan pengertian ini dalam arti untuk menghapuskan sementara waktu, dan ketika sampai waktunya hukum itu akan berlaku kembali. Maka ayat yang diberlakukan kembali itu menjadi ayat *muhkam*, dan ayat-ayat yang dianggap *muhkam* pada abad ketujuh (ayat-ayat *nāsikh*) sekarang di-*naskh*. Pada abad ketujuh berlaku ayat-ayat *furu'* (ayat-ayat derivatif) dan kini berlaku ayat-ayat *usul* (ayat-ayat inti, fundamental). *Naskh* dengan demikian bukan berarti penghapusan total dan permanen yang berkembang di kalangan ulama penerima *naskh*, melainkan penghapusan sementara menunggu saat yang tepat untuk pelaksanaannya.[84]

---

[84] Mahmoud Taha, *al-Risālah*, 10

BAB IV
RESPON AL-TABATABA'I TERHADAP AYAT-AYAT NASKH

Sebagaimana telah dikemukakan dalam bab terdahulu, para pakar al-Quran yang menganggap adanya *naskh* dalam al-Quran memandang ayat 106 surat al-Baqarah, ayat 101 surat al-Nahl dan ayat 39 surat al-Ra'd sebagai dasar keberadaan *naskh* dalam al-Quran. Berikut ini akan dikaji pandangan al-Ṭabāṭaba'ī dalam memahami ayat-ayat tersebut. Sebagai perbandingan juga dikemukakan pendapat beberapa ulama lain berkenaan dengan penafsiran ayat-ayat tersebut.

A. Al-Baqarah (2) : 106

Dasar *naskh* yang pertama adalah ayat 106 surat al-Baqarah yang berbunyi: *mā nansakh min āyah aw nunsihā na'ti bi khair minhā aw misliha, alam ta'lam anna Allah 'alā kulli syai' qadīr.*

Riwayat mengenai *sabab al-nuzul* ayat ini, seti-daknya ada dua macam. *Pertama*, sebagaimana dikemukakan al-Waḥidī dalam kitabnya *Asbab al-Nuzul*[1], ayat itu, menurut para mufassir, diwahyukan berkaitan dengan anggapan orang-orang musyrik yang menilai Nabi tidak konsisten terhadap kebijakan-kebijakannya. Pada satu saat beliau perintahkan

[1] Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad al-Waḥidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 21

mengenai satu hal, tetapi dicabut pada saat yang lain. Tentang riwayat ini, al-Wahidi sama sekali tidak menyertakan perawi, dan riwayat ini pun jarang sekali dikutip oleh para mufassir. *Kedua*, riwayat lain berkenaan dengan *sabab al-nuzul* ayat di atas menyatakan bahwa Nabi, memperoleh wahyu Allah pada suatu malam, tetapi beliau lupa mengenai ayat tersebut pada siang harinya. Maka turunlah ayat di atas. Riwayat ini justru lebih sering dikutip daripada riwayat yang pertama, antara lain oleh Ibn Kasir yang mengutipnya dari Ibn Jarir yang berasal dari Ibn Abbas.[2]

Riwayat ini mendapatkan komentar, antara lain dari Muhammad 'Abduh dalam kitab tafsirnya. 'Abduh menegaskan bahwa riwayat seperti ini sarat dengan kebohongan, sebab sifat lupa seperti di atas tidak mungkin terjadi pada Rasul mengingat beliau *ma'sum* untuk menyampaikan wahyu-wahyu yang diterimanya dari Allah Swt. Dalam kaitan ini, 'Abduh juga menegaskan mengenai kepalsuan hadis ini dengan kriteria ahli Usul dan ahli Hadis yang mengatakan, bahwa di antara ciri-ciri hadis palsu adalah bertentangan dengan dalil 'aqli yang lebih kuat. Dalam kenyataannya, menurut 'Abduh, hadis tersebut jelas-jelas bertentangan dengan al-Quran.[3]

Sehubungan dengan pengertian ayat di atas, para penerima teori *naskh* mengartikannya dengan: *Apapun ayat yang Kami hapuskan atau Kami lupakan, maka Kami datangkan ayat lain yang lebih baik atau yang sepadan dengannya.* Sebagaimana makna etimologisnya, para ulama mengartikan kata *naskh* dalam ayat di atas dengan *mengganti* atau *menghapus*. Seperti dikutip Ibn Kasir,[4] Ibn Abi Talhah mengartikan *ma nansakh min ayah* dengan *ma nubaddil min ayah* (ayat yang Kami gantikan). Mujahid memberikan arti atas kata tersebut dengan

---

[2] Abu al-Fida' ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, (ttp.: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.) I: 150

[3] Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t) I: 415.

[4] Ibn Kasir, *Tafsir*, I : 149

ma namhu¯ min aȳah (ayat yang Kami hapus). Aṭa' mengartikannya dengan *ma¯ natruk min aȳah* (apa yang Kami tinggalkan dari al-Quran). Riwayat lain dari Mujahid memberikan arti kata tersebut secara lebih sempit, yakni "Kami tetapkan tulisannya tapi Kami gantikan hukumnya". Walaupun berbeda-beda dalam mengartikan *naskh* secara etimologis, tapi mereka pada dasarnya setuju bahwa kata "*nansakh*" berarti "menghapus."

Berkaitan dengan kata *nunsiha¯* para ulama berbeda pendapat. Ada sebagian yang membacanya dengan 'nunsiha' yang berarti "menjadikan *aȳah* terlupakan", ada pula yang membaca 'nansa'ha' yang berarti "menunda". Kedua jenis bacaan ini juga dikemukakan para imam qira'ah. Bacaan yang pertama dibaca oleh Nafi', 'Asim, Hamzah, al-Kisa'i serta Ibn 'Amir. Sedang bacaan ynag kedua dikemukakan oleh Ibn Kasīr dan Abu 'Amr.[5] Khuzayfah membacanya dengan 'nunsikuha',[6] Sa'ad ibn Musayyab membacanya 'nansaha',[7] namun bacaan yang terakhir ini agaknya kurang lazim.[8] Jika ayat tersebut dibaca dengan 'nunsiha' maka berarti: *Ayat yang Kami hapuskan atau Kami jadikan terlupakan maka Kami datangkan ayat yang lebih baik atau sepadan dengannya*. Jika dibaca dengan 'nansa'ha' maka berarti: *Ayat yang Kami naskh atau Kami tunda pewahyuannya, maka Kami datangkan ayat yang lebih baik atau yang sepadan dengannya"*

---

[5] Abu 'Amr 'Usman ibn Sa'id al-Dani, *al-Taysir fī al-Qira'at al-Sab"* (Istambul: Mathba'ah al-Dawlah, 1930), 76.

[6] Muhammad Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Kabir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), I : 433.

[7] Ibn Kasīr, *Tafsir*, I:150

[8] Menurut 'Abd al-Sabur Syahin, terdapat sebelas macam bacaan tentang kata tersebut. Lihat dalam kitabnya *al-Qira'at al-Qur'aniyyah fi daw' al-'ilm al-Lughah al-Hadis* (Cairo: Dar al-Qalam, 1966), 223-224.

Selanjutnya kata yang diperselisihkan maknanya adalah kata "āyah". Secara etimologis kata "āyah" memang memiliki beberapa arti, antara lain, tanda dari Tuhan,[9] mu'jizat-Nya,[10] peraturan-Nya,[11] pesan-pesan-Nya,[12] atau wahyu-Nya.[13] Para penerima teori *naskh* mengartikan "āyah" dalam ayat 106 al-Baqarah di atas sebagai ayat-ayat al-Quran sendiri, sehingga meniscayakan adanya ayat al-Quran yang dihapus. Beberapa ulama yang tidak setuju dengan teori *naskh* menolak arti tersebut. Muhammad 'Abduh,[14] sehubungan dengan ayat di atas mengartikan kata "āyah" dengan mu'jizat, sehingga ayat di atas tidak ada kaitannya dengan penghapusan atas ayat-ayat al-Quran. Bahwa kata "āyah" dalam ayat tersebut bukan berarti ayat-ayat al-Quran, menurut 'Abduh, hal itu juga bisa dipahami dari konteks ayat itu sendiri yang berakhir dengan kalimat: *alam ta'lam anna Allah 'alā kulli syai' qadīr.* Penyebutan "Mahakuasa" dalam ayat tersebut, menurut 'Abduh, merujuk pada "āyah" yang berarti mu'jizat, bukan ayat al-Quran. Lain misalnya, bila akhir ayat adalah *alam ta'lam anna Allah 'alīm hakīm,* maka bisa saja "āyah" di sini diartikan dengan "ayat al-Quran" atau, dengan istilah 'Abduh, "ayat-ayat hukum". Arti yang demikian, masih menurut 'Abduh, diperjelas lagi dengan ayat berikutnya, al-Baqarah 107: *am turīdūna an tas'alū rasūlakum kamā su'ila mūsa min qabl* yang berkaitan dengan "protes" umat Nabi Musa atas kenabiannya, di mana mereka selalu meminta bukti-bukti bagi keimanan mereka, walaupun setelah didatangkan bukti-bukti

---

[9] Qs. Al-Isra' (17): 12, Maryam (19): 21

[10] Qs. Al-An'ām (6): 35, al-A'rāf (7) :106.

[11] Qs. Al-An'ām (6): 125

[12] Qs. Tāhā (20) : 47, Yāsīn (36): 46

[13] Qs. Al-An'ām (6) : 4

[14] Rasyīd Ridā, *Tafsir*, I:417

tersebut mereka tetap enggan beriman, sebagaimana firman Allah: *wa qālū lan tu'min laka ḥattā narā Allāh jahratan*[15]

Memberikan penafsiran atas ayat 106 al-Baqarah, Abū Muslim al-Aṣfahānī juga menolak pengertian "āyah" sebagai ayat al-Quran. Sebagaimana dikutip Fakhr al-Dīn al-Rāzī,[16] Abū Muslim memberikan penafsiran atas ayat di atas dengan beberapa arti. *Pertama*, bahwa ayat tersebut berarti "syari'ah" sehingga terjadinya *naskh* merupakan penghapusan atas syari'ah dalam kitab-kitab terdahulu oleh al-Quran. Arti demikian juga dikemukakan oleh al-Qurṭubī dalam kitab tafsir-nya[17]. *Kedua, naskh* berarti penukilan dari *lauḥ al-Mahfūz* ke dalam seluruh kitab suci. *Ketiga*, ayat itu tidak me-nunjuk pada keniscayaan *naskh* dalam al-Quran, tetapi hanya pada pengandaian bahwa apabila ada ayat yang di-*naskh* maka Allah akan mendatangkan yang lebih baik atau, setidak-tidaknya sepadan dengan yang di-*naskh*.

Penelusuran secara kontekstual atas surah al-Baqarah: 106 itu, menurut Ahmad Hasan yang juga menolak teori *naskh*, juga tidak menunjukkan pada penghapusan ayat-ayat al-Quran. Seperti salah satu arti yang dikemukakan Abū Muslim, jika ayat di atas dipahami menurut konteks-nya, maka yang dimaksud dengan *naskh* dalam ayat tersebut adalah penghapusan atas hukum (syari'ah) yang diwahyukan kepada Rasul-Rasul Bani Israil. Dalam kenyataannya, menurut Hasan, sepuluh bagian pertama di mana ayat ini muncul, berisi perbantahan dengan kaum Yahudi yang akhirnya berpuncak pada perintah samawi untuk merubah kiblat dari Yerussalem ke Makkah, yang menandakan pemutusan sepenuhnya dengan

---

[15] Qs. Al-Baqarah (2) :55

[16] ar-Razi, *Tafsir*, I: 435

[17] Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967), X: 176

hukum Yahudi yang dibatalkan.[18] Pendapat ini juga dikemukakan 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb dalam kitab tafsirnya. Dengan mengaitkan ayat 106 dengan ayat 108 al-Baqarah, al-Khaṭīb menegaskan bahwa ayat ini berkaitan dengan upaya al-Quran untuk mengantisipasi "protes" dari umat Islam sebagaimana yang pernah dilakukan umat Yahudi kepada Nabi Musa.[19] Mengutip pernyataan Ibn Isḥāq, Ahmad Hasan menyatakan bahwa ayat 1 sampai dengan 141 surat al-Baqarah berkaitan dengan rabbi-rabbi Yahudi dan pemeluk-pemeluk baru Islam yang merasa setengah-setengah dan cenderung kepada orang-orang Yahudi tersebut.[20]

Berkaitan dengan kata "naskh", penelusuran secara kontekstual atas kata "naskh" dan turunannya dalam al-Quran, menurut Taufiq Adnan Amal, juga tidak menunjukkan keabsahan teori *naskh*. Kata "nasakha" dalam surat al-Ḥajj (22) : 52, "nastansikh" dalam surah al-Naḥl (16): 29, "nuskhah" dalam surah al-A'rāf (7): 154 dan "nansakh" dalam surah al-Baqarah (2): 106, merujuk kepada dua pengertian: *menghapus* atau *merekam secara tertulis*. Jika "*nansakh*" dalam al-Baqarah (2) 106 ini diartikan dengan *merekam secara tertulis*, maka ayat tersebut berarti bahwa *jika Tuhan secara pasti mewahyukan ayat untuk direkam secara tertulis (*nansakh*) maka yang diwahyukan itu adalah yang terbaik. Dan kalaupun menunda pewahyuan (*nansa'*), maka pewahyuan yang ditunda itu pun setara dengan yang telah diwahyukan*. Pengertian ini didukung oleh konteks ayat sebelumnya, al-Baqarah (2): 105 yang di dalamnya dikemukakan mengenai orang-orang kafir dari ahli kitab dan orang-orang musyrik yang tidak menghendaki diturunkannya wahyu (*khair/ raḥmah*) kepada Nabi.

---

[18] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sudah Tertutup*, terj. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka, 1984), 65

[19] 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *Tafsīr al-Qur'ān li al-Qur'ān*, I: 129

[20] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad*, 65

Kemudian jika makna *menghapuskan* yang digunakan, maka ayat tersebut mempunyai pengertian bahwa *apabila Tuhan menghapuskan* (naskh) *atau menjadikan ayat terlupakan* (nunsiha), *maka Dia akan mendatangkan yang lebih baik atau yang setara dengannya*. Kata "āyah" di sini sebagaimana dikemukakan di depan, memiliki bermacam-macam arti. Dan jika melihat konteks ayat sebelum dan sesudahnya, "āyah" dalam ayat ini agaknya lebih tepat diartikan dengan mu'jizat. Dengan kata lain, orang-orang kafir dari kalangan ahli kitab dan orang-orang musyrik (al-Baqarah: 105) meminta bukti-bukti kenabian yang supernatural dari Nabi Muhammad, seperti yang diminta oleh kaum Nabi Musa (al-Baqarah: 108-118).[21] Di sini Taufiq sepakat dengan apa yang dikemukakan 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb.

Muṣṭafā Zayd dalam rangka menegaskan keabsahan teori *naskh*, menanggapi para penolak teori *naskh* dengan beberapa argumentasi. Terhadap arti "syari'ah" yang dikemukakan oleh Abū Muslim atas kata "āyah", Zayd menyatakan bahwa orang Arab tak pernah mempergu-nakan kata tersebut untuk makna "syari'ah", selain bahwa makna demikian juga tidak dikemukakan oleh ahli bahasa. Terhadap pernyataan 'Abduh yang mengartikan "āyah" dengan "mu'jizat", Zayd juga menolaknya. Seraya menegaskan bahwa konteks ayat tersebut tidak membe-narkan arti "mu'jizat", Zayd mempertanyakan bagaimana mungkin mu'jizat seorang nabi dihapus dengan mu'jizat nabi yang lain, sedangkan mu'jizat itu berlaku bagi mereka masing-masing? Dalam hal ini Zayd berbeda dengan para penolak teori *naskh* dalam memahami kon-teks ayat di atas. Selain itu, Zayd juga menegaskan bahwa makna terbaik untuk

---

[21] Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al- Qur'an* (Bandung: Mizan, 1990), 40-41

kata *naskh* dalam ayat di atas adalah penggantian suatu hukum dengan hukum yang lain.[22]

Sehubungan dengan "ayat *naskh*" ini Muḥammad Ḥusain at-Ṭabaṭaba'i[23] mengemukakan penafsirannya dengan *ma nazhab 'an al-'ayn aw 'an al-'ilm na'ti bi khair minha aw misliha.* Kata *naskh* (dari *ma nansakh*) diartikan oleh al-Ṭabaṭaba'i dengan *al-izhab 'an al-'ayn* (menghilangkan dari penam-pakan). Pemahaman ini berbeda dengan arti "mengha-puskan" sebagai-mana dipahami kebanyakan para penerima teori *naskh*. Bagi at-Ṭabaṭaba'i, *naskh* berarti "menghi-langkan" tetapi dalam arti "menghilangkan sesuatu dari sifat *al-'ayn*", hanya salah satu sifatnya saja yang hilang, yakni sisi penampakannya, sedangkan sifat-sifat yang lain masih tetap.

Arti seperti di atas ditegaskan al-Ṭabaṭaba'i juga dalam kaitannya dengan diakhirinya firman Allah Swt, *ma nansakh min ayah...* dengan kata-kata "*alam ta'lam.*" Kata ini me-nunjukkan bahwa "ayah" selain memiliki sifat *al-'ayn* juga menunjukkan keberadaan hikmah padanya. Suatu ayat dikatakan menempati peran sebagai "ayah" manakala memenuhi semua sifat-sifat ini, tetapi jika salah satu dari sifat-sifat itu hilang, maka ia tidak lagi secara utuh berperan sebagai "ayah".

Dalam pengetian inilah kata *ma nansakh* memiliki kaitan dengan kata *nunsiha,* sehingga *naskh* bisa diartikan menghi-langkan peran ayat dari kedudukannya sebagai "ayah", dalam arti menghilangkan pengaruh sesuatu sebagai "ayah" tetapi tetap pada posisi (eksistensi) asalnya. Kata *insa'* (dari *nunsiha*) sendiri merupakan bentuk *maṣdar (if'al)* dari *nasiya* (*nisyan*), yang berarti *al-izhab 'an al-'ilm* (menghilangkan dari

---

[22].Mustafa Zayd, *al-Naskh fi al-Qur'an* (Beirut : Dar al-Fikr, 1971), I:253-264

[23] Muhammad Husain at-Tabataba'I, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut : Dar at-Tijariyyah, t.t) I: 249-256.

kepengetahuan). Sehubungan dengan ini, di akhir penafsiran ayat di atas, al-Ṭabāṭabāʾī menolak arti *al-insāʾ* yang dikemukakan dalam berbagai riwayat, antara lain dari Qatādah, yang menyatakan bahwa Nabi membaca suatu ayat atau surah yang kemudian diangkat oleh Allah, sedangkan Allah sendiri kemudian melupakan pada diri Nabi atas keberadaan ayat (surah) tersebut, sehingga kemudian mewahyukan ayat di atas.

Berkaitan dengan kata "āyah", al-Ṭabāṭabāʾī sendiri berlainan dengan pendapat para ulama penerima teori *naskh* pada umumnya yang mengartikannya sebagai "ayat-ayat al-Quran", atau para penolak *naskh* yang lebih mengartikannya sebagai "mu'jizat" sebagaimana dikemu-kakan 'Abduh atau "syari'ah" sebagaimana dipahami al-Aṣfahānī. Al-Ṭabāṭabāʾī mengambil keumuman makna "āyah" tersebut dan memahaminya sebagai "sesuatu" yang bisa mengantarkan manusia kepada Tuhan. Memberikan arti yang demikian, al-Ṭabāṭabāʾī menyatakan: "*apa yang Kami hilangkan dari sifat al-'ayn atau sifat al-'ilm Kami datangkan dengan yang lebih baik atau setidaknya setara dengannya.*"[24]

Dari pernyataan itu al-Ṭabāṭabāʾī mengartikan keumuman *naskh*. Dalam kaitannya dengan keumuman arti *naskh* inilah al-Ṭabāṭabāʾī kemudian menegaskan bahwa *naskh* tidak hanya terjadi pada hukum syara' (*al-aḥkām al-syar'iyah*) melainkan juga pada hukum alam (*al-takwīniyat*). Keumuman arti *naskh* yang demikian menurut al-Ṭabāṭabāʾī bukan tanpa alasan, melainkan ditegaskan oleh ayat al-Quran itu sendiri, yaitu: *alam ta'lam anna Allāh 'alā kulli syai' qadīr* juga *alam ta'lam anna Allāh lahu mulk al-samāwāti wa al-arḍ*.

Selanjutnya al-Ṭabāṭabāʾī menyatakan bahwa kedudukan sesuatu sebagai "āyah" berbeda dengan adanya perbedaan

---

[24] Al-Ṭabāṭabāʾī, *al-Mīzān*, I: 250

dalam hal dimensi, aspek dan materinya. Sementara itu, suatu "āyah" dalam kedudukannya sebagai "āyah" itu adakalanya memiliki satu atau beberapa dimensi. Dalam arti inilah, me-*naskh* atau menghilangkan suatu "āyah" berarti meleyapkan salah satu atau semua dimensi ayat tersebut. Bagi yang berdimensi satu berarti kehilangan dimensinya atau terhapuslah perannya sebagai "āyah". Tetapi bagi yang berdimensi lebih dari satu, bisa jadi hanya salah satunya saja yang terhapus. Al-Ṭabāṭabāʾī mengaitkan ini dengan contoh *naskh* atas al-Quran, bahwa suatu ayat dalam al-Quran mungkin di-*naskh* dimensi hukumya, tetapi tidak dari segi kemu'jizatannya dan kebalāghahannya, dan lain-lain.

Dari pemahanan atas ayat di atas, al-Ṭabāṭabāʾī kemudian mencontohkan *naskh* dengan kehadiran para nabi. Dalam hal ini, al-Ṭabāṭabāʾī memandang kahadiran para nabi itu tidak terlepas dari kemaslahatan yang melingkupi mereka masing-masing. Diutusnya seorang nabi, ketika nabi yang lain telah tiada, memberikan pengertian bahwa kehadiran nabi yang telah tiada itu bukan dibatalkan. Beliau tetap memilki peran dan eksistensi tersendiri pada masa kenabiannya, dan itu sesuai dengan kemaslahatan yang dihadapi pada masanya. Demikian juga kehadiran nabi yang "baru" itu bukan membatalkan nabi yang telah lalu. Sebagaimana nabi yang telah lalu, beliau memiliki eksistensi tersendiri dan itu juga sesuai dengan kemaslahatan yang melingkupinya. Dalam konteks ini, diutusnya nabi yang "baru" itu menjadi *nāsikh* atas nabi yang telah lalu. Dengan arti seperti inilah al-Ṭabāṭabāʾī memahami eksistensi *naskh* dalam al-Quran.

B. al-Nahl (16): 101

Ayat kedua yang dijadikan sebagai dasar Teori Naskh adalah ayat 101 surat al-Nahl: *wa iżā baddalnā āyah makāna āyah, wa Allāh a'lam bimā yunazzilu qālū innamā anta*

muftarr bal aksaruhum lā ya'lamūn. Sebagaimana halnya ayat 106 surat al-Baqarah, para pendukung teori *naskh* menilai ayat ini seba-gai dasar keabsahan (keniscayaan) adanya ayat-ayat al-Quran yang di*naskh*. Ini didasarkan atas pemahaman para 'ulama yang mengar-tikan kalimat *wa iẑa baddalnā āyah makāna āyah* dengan "Kami angkat (āyah tersebut) dan kami tetapkan (āyah) yang lain." Arti demikian, antara lain, dikemukakan oleh Mujāhid, sebagaimana dikutip Ibn Kasīr dalam kitab tafsirnya.[25]

Dengan pemahaman seperti ini, menurut Ahmad Hasan, para pendukung teori *naskh* telah melompat dalam penafsiran mereka tanpa meninjau konteksnya. Padahal, menurut Hassan, bukti internal dalam salah satu ayat yang mengikuti ayat tersebut di atas, secara tak dapat ditentang (*incontrovertibly*) menempatkanya dalam perspektif sejarah masa-masa awal Islam di Madinah ketika kaum muslimin menghadapi tantangan dari suku-suku Yahudi dari orang-orang yang baru memeluk Islam yang masih merasa tak yakin apakah wahyu yang dikemukakan oleh seorang *ummī* (buta huruf) dari kalangan mereka sendiri dapat menggantikan ajaran nabi-nabi Yahudi yang telah dihormati sepanjang jaman.[26]

Bahwa ayat di atas menunjukkan pada tuduhan mengada-ada yang divoniskan orang-orang munafiq kepa-da Nabi Muhammad, menurut Hassan, juga dapat dipahami dari *munāsabah* ayat tersebut dengan ayat berikutnya yang menjelaskan *wa laqad na'lamu annahum yaqūlūn annamā ya'lamuh basyar lisān al-lazī yulḥidūn ilayh a'jamiy wa hāẑa lisān 'arabiy mubīn*.[27]

---

[25] Ibn Kasīr, *al-Mīzān*, III: 586

[26] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*, 66

[27] Qs. Al-Nahl (16) :103

Menurut Hassan, ayat ini menunjukkan bahwa tuduhan mengada-ada yang dibuat-buat oleh orang munafiq tersebut bukan mengacu pada penggantian satu ayat al-Quran oleh ayat yang lain, karena mereka menuduh bahwa al-Quran seluruhnya tidak didektekan oleh "Ruḥ al-Quds" (Qs. An- Nahl (16) :102), tetapi oleh seorang budak Kristen. Karena demikian, kata mereka, bagaimana mungkin Muhammad sebagai orang Arab yang *ummi* dapat menerima wahyu yang merupakan satu-satunya hak istemewa bagi kaum ahli kitab?[28]

Berbeda dengan Hassan, Muṣṭafa¯Zayd justru mema-hami konteks (*munaṡabah*) ayat di atas, baik dengan ayat-ayat sebelum maupun sesudahnya, sebagai penunjukan keabsahan Teori Naskh. Dalam ayat sebelumnya dinyata-kan bahwa apabila hendak membaca al-Quran, kita diperintahkan untuk minta perlindungan kepada Allah dari godaan syaitan, yang memiliki kekuasaan terhadap orang-orang yang berpaling dari Allah. Di antara kekuasaan syaitan terhadap orang-orang yang berpaling dari Allah adalah tuduhan orang musyrik kepada Rasul yang diang-gap mengada-ada. Pada ayat sesudahnya ditegaskan bahwa mereka menuduh al-Quran hanyalah diajarkan kepada Nabi oleh seseorang. Hal ini dibantah oleh Allah dalam ayat berikutnya dengan menyatakan bahwa mereka adalah orang-orang yang bohong, yang tidak percaya kepada ayat-ayat-Nya. Menurut Zayd, mereka adalah orang-orang yang mengingkari adanya *naskh* dalam al-Quran.

Selanjutnya, dalam rangka menegaskan keabsahan Teori Naskh, berkaitan dengan ayat ini, Muṣṭafa¯Zayd menyatakan ayat tersebut membuktikan bahwa *naskh* bukan sekedar teori, melainkan nyata-nyata ada dalam al-Quran. Penggunaan kata syarat *iża¯* dalam al-Quran, termasuk dalam ayat di atas,

---

[28] Hasan, *Pintu Ijtihad*, 66-67

menurut Zayd, hanyalah untuk peristiwa yang hampir pasti kejadiannya.[29]

Sementara itu, 'Abduh sendiri, walaupun tidak mendukung pengertian "ayat" dalam QS al-Baqarah (2): 106 sebagai "ayat-ayat dalam al-Quran" melainkan "mu'jizat" dengan alasan bahwa penutup ayat tersebut menyatakan "sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu", ia tetap berpendapat bahwa dicantumkannya kata-kata *al-'ilm, al-tanzīl, al-iftirā'* memberikan isyarat bahwa kata āyah dalam surat al-Naḥl : 101 tersebut adalah ayat-ayat hukum dalam al-Quran.[30]

Bagi Muḥammad Ḥusain aṭ-Ṭabāṭabā'ī, ayat ini memang mengisyaratkan *naskh* dan hikmahnya, serta sekaligus merupakan jawaban atas tuduhan mengada-ada yang divoniskan kepada Nabi Muhammad. Berbeda de-ngan Ahmad Hassan yang menganggap orang yang melakukan tuduhan adalah orang-orang Yahudi dan orang-orang munafiq, bagi al-Ṭabāṭabā'ī konteks ayat tersebut menunjukkan bahwa mereka adalah orang-orang musyrik, meskipun memang orang-orang Yahudi adalah yang pa-ling keras tidak mengakui *naskh*. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī bisa saja tuduhan orang-orang musyrik yang demikian itu diambil oleh orang-orang musyrik dari orang-orang Yahudi, karena dalam banyak hal orang-orang musyrik memang sering merujuk pada kaum Yahudi mengenai perintah Nabi.[31]

Mengenai makna ayat di atas, al-Ṭabāṭabā'ī mengutip keterangan dari kitab *al-Mufradāt* bahwa "*al-ibdāl, al-tabdīl, al-tabaddul,* dan *al-istibdāl*" berarti menjadikan sesuatu di tempat lain. Kemudian al-Ṭabāṭabā'ī menga-takan bahwa "al-tabdil" kadang digunakan untuk makna "al-taghyīr"

---

[29] Mustafa Zayd, *al-Naskh,* I : 233

[30] Rasyid Rida, *Tafsir,* I : 416

[31] al-Ṭabāṭabā'ī , *al-Mīzān,* XII :345

(perubahan), meski tidak selalu ada penggantinya. Arti demikian juga ditunjukkan oleh ayat-ayat lain seperti, *fabaddala al-lazīn zalamū qawlan ghayr al-lazī qīla lahum,*[32] *faman baddalahu ba'da mā sami'ahu,*[33] *wa baddalnāhum bijannataayhim jannatayn,*[34] *summa baddalnā makān al-sayyi'ah al-hasanah.*[35]

Sehubungan dengan "al-tabdīl" yang berarti "al-tagyīr" ini al-Tabātaba'ī mencatat bahwa makna demikian berbeda dengan makna "al-tabdīl" yang menjadikan obyek yang pertama (kata "āyah" yang pertama) sebagai yang diangkat atau dihilangkan. Bagi al-Tabātaba'ī, arti *wa izā baddalnā āyah makāna āyah* adalah *Kami taruh ayat yang kedua di tempat ayat yang pertama dengan perubahan, ayat kedua yang menggantikan itulah yang tertinggal dan harus diambil.*[36]

Kata *wa Allāh a'lam bimā yunazzil* merupakan bentuk *kināyah*, sedangkan *innamā anta muftar* adalah perkataaan orang-orang musyrik yang menuduh nabi mengada-ada dengan melakukan perubahan atas ayat-ayat al-Quran. Kata *bal aksaruhum lā ya'lamūn* menurut al-Tabātaba'ī merupakan jawaban Allah atas tuduhan mengada-ada oleh orang musyrik tersebut, bahwa mereka sesungguhnya tidak mengetahui hakekat perubahan dan hikmahnya, di mana perubahan hukum Allah itu sesungguhnya mengikuti kemaslahatan manusia. Kemaslahatan itu sendiri bisa berubah karena perubahan tempat, situasi dan kondisi serta waktunya. Adalah niscaya, menurut at-Tabātaba'ī, bahwa hukum berubah karena berubahnya kemaslahatan, sehingga suatu hukum yang kemas-

---

[32] Qs. Al-A'raf (7) : 162

[33] Qs. Al-Baqarah (2) : 59

[34] Qs. Saba' (34) : 16

[35] Qs. Al-A'raf (7) : 95

[36] al-Tabātabā'ī , *al-Mīzān* XIII: 345

lahatannya sudah hilang, di-*naskh* dengan hukum lain yang kemasla-hatannya lebih sesuai.[37]

Berkaitan dengan hikmah *naskh* kemudian ditegaskan al-Ṭabaṭaba'i dalam penafsirannya atas ayat berikutnya *qul nazzalahu ruh al quds min rabbik bi al-ḥaqq liyasabbit al-lazina amanu wa huda wa busyra li al-muslimin.*[38] Kata ganti "hu" dalam "nazzalahu" memberikan dua kemungkinan makna: ayat-ayat al-Quran yang me-*naskh* (*al-ayat an-nasikhah*) atau ayat-ayat al-Quran secara umum. Dipakainya kata "nazzalahu" (*al-tanzil*) bukan "anzalahu" (*al-inzal*), menurut al-Ṭabaṭaba'i, mengisyaratkan pada sistem pewah-yuan secara *tadrij* (berangsur-angsur). Kemudian kata *liyusabbit al-lazina amanu* memberikan pengertian bahwa *al-tasbit* adalah menetapkan suatu ketetapan dan menguatkannya dengan memberikan ketetapan setelah adanya ketetapan sebelumnya.. Ditetapkannya ketetapan yang baru itu adalah karena adanya kemaslahatan baru, dan ketetapan yang baru sama sekali tidak melemahkan (apalagi menghapuskan) ketetapan yang pertama. Menurut at-Ṭabaṭaba'i, dalam pewahyuan al-Quran yang meniscayakan adanya *naskh* dan perubahan hukum seiring dengan perbedaan kemaslahatan itulah, terjadi *al-tasbit*, bagi orang-orang yang beriman. Dengan kata lain, adanya *al-tasbit* meniscayakan adanya *naskh*.[39]

C. Al-Ra'd (13): 39

Ayat ketiga yang menjadi pijakan teori *naskh* adalah: *yamḥu Allah ma yasya' wa yusabbit wa 'indahu 'umm al-kitab.*[40]

---

[37] al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizan*, XII: 346
[38] Qs. Al-Nahl (16) : 102
[39] al-Ṭabāṭabā'i , *al-Mizan*, XII: 347
[40] Qs. Al-Ra'd (13) :39

Kalangan penerima teori *naskh* tidak semua sepakat mengenai dijadikannya ayat ini sebagai dasar keniscayaan adanya ayat-ayat al-Quran yang di-*naskh*. Pada dasarnya, kesepakatan mengenai adanya ayat-ayat *mansukh* dalam al-Quran hanyalah didasarkan atas dua ayat yang dikemukakan terdahulu, yakni ayat 106 surat al-Baqarah dan ayat 101 surat al-Nahl. Abu Ja'far al-Nahhas dan Ibn Khuzaymah, misalnya, tidak menyinggung-nyinggung ayat ini dalam kitab mereka. Demikian pula al-Zarkasyi, dia tidak mengutip ayat ini sebagai dasar *naskh* dalam pembahasannya tentang *nasikh-mansukh*. Di antara yang menganggap ayat ini sebagai dasar *naskh* adalah 'Abd al-Azim al-Zarqani dalam *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*.[41]

Dalam kajiannya atas karya 'Abd al-Karim al-Khatib, *Tafsir al-Qur'an li al-Qur'an*, 'Abd al-Majid 'Abd al-Salam al-Muhtasib juga mengutip ayat di atas dalam rangka menolak anggapan al-Khatib mengenai penging-karannya terhadap adanya *naskh* dalam al-Quran.[42] Dalam pandangan Ahmad Hasan, sebagaimana dua ayat yang terdahulu, konteks ayat ini pun sama sekali tidak berkaitan dengan *nasikh-mansukh*.[43]

Tentang makna ayat itu sendiri, para ulama berbeda pendapat. Dari sekian pendapat yang dikutip Fahr al-Din al-Razi dalam kitab Tafsirnya, hanya Qatadah yang menganggap arti ayat tersebut mirip dengan surah al-Baqarah ayat 101 (*ma nansakh min ayah . . .*). Dalam pandangan Ibn 'Abbas, yang dimaksud *ma yasya'* dalam *yamhu Allahu ma yasya' wa yusbit*, adalah segala sesuatu kecuali persoalan "nasib" manusia baik itu bahagia, celaka, mati dan hidup. Hal seperti ini juga dikemukakan oleh Mujahid dan Ibn Mas'ud. Riwayat

---

[41] 'Abd al-Azim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (t.tp., Isa al-Babi al-Halabi, tt.), 163

[42] 'Abd al-Majid 'Abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Asr al-Hadis* (Beirut : Dar al-Fikr, 1973), 93

[43] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*, 67

Aḥmad dari S'aubān menyebutkan bahwa makna ayat ini berkaitan dengan perubahan nasib manusia berkat doa dan amal kebajikan. Menurut al-Karbi, ayat ini berkaitan dengan penghapuan dan penetapan rizki. Riwayat Ibn 'Abbās yang lain dari al-'Ufi menyebutkan bahwa ayat ini berka-itan dengan perubahan dan penetapan terhadap ketaatan dan kemaksiatan manusia. Sementara itu, riwayat dari Hasan al-Basri menyebutkan bahwa ayat ini berkaitan dengan perubahan "jadwal" ajal (kematian) seseorang.[44]

Bagi al-Ṭabāṭaba'i, kata "al-mahw" dalam ayat di atas memiliki pengertian yang mirip dengan kata "al-naskh", yakni menghilangkan tanda sesuatu. Dalam ayat di atas, "al-mahw" diartikan sebagai lawan dari "al-isbat" sehing-ga artinya menghilangkan sesuatu yang sebelumnya telah ditetapkan. Dikaitkannya kalimat *yamḥu Allah ma yasya' wa yus'bit* dengan kalimat dalam ayat sebelumnya (*li kulli ajal kitab*) dan kalimat sesudahnya (*wa 'indahu umm al-kitab*) memberikan pengertian bahwa penghilangan kitab (*mahw al-kitab*) dan penetapannya didasarkan atas pertimbangan waktu dan masa. *Kitab* yang ditetapkan Allah pada suatu masa (mungkin) dihilangkan untuk masa yang lain, untuk kemudian ditetapkan *kitab* yang lain.

Hanya saja menurut al-Ṭabāṭaba'i *kitab* di sini memiliki arti yang sangat umum. Jika *kitab* dan *syai'* dalam ayat di atas diartikan dengan "āyah" maka bisa dipahami sebaga-imana dalam kedua ayat *naskh* yang telah disebutkan terdahulu, yakni ayat 101 surah al-Baqarah dan ayat 106 surat al-Naḥl. Tetapi keumuman ayat ini merupakan keterangan atas kalimat sebelumya *li kulli ajal kitab*, yang berarti bahwa setiap waktu (*ajal*) terdapat suatu *kitab* yang berbeda antara satu waktu dengan waktu yang lain. Keumuman arti *kitab* di sini tiidak

---

[44] al-Razi, *Tafsir, II*: 518-520

dapat untuk sekedar diartikan sebagai "ayat" dalam al-Quran. Perbedaan *kitab* bukanlah karena perbedaan dalam diri *kitab* itu sendiri, melainkan sangat bergantung kepada ketentuan Allah. Allah lah yang melakukan perubahan dengan mengganti suatu *kitab* dengan *kitab* yang lain.

Kemudian bahwa Allah lah yang melakukan perubahan atas suatu *kitab* dan menetapkan *kitab* yang lain, hal itu dapat juga dipahami dari kalimat *wa 'indahu umm al-kitab*. *Umm* berati asal (dasar) segala sesuatu yang kepa-danya semua hal kembali (dikembalikan). *Umm* di sini berperan sebagai penolak kera-guan dan menyatakan hakekat sesuatu persoalan. Menjelaskan makna yang seperti ini, al-Ṭabaṭaba'i mengungkapkan bahwa adanya perubahan *kitab*, menghapuskan suatu *kitab* untuk kemudian menetapkan *kitab* yang lain, boleh jadi akan memunculkan keraguan bahwa perubahan semacam ini bukan berasal dari Allah, melainkan kerana faktor-faktor eksternal. Dengan kalimat *wa 'indahu umm al-kitab* inilah, Allah menegaskan bahwa Dia lah yang memiliki "hak "perubahan tersebut.

Selanjutnya, mengenai ayat di atas, al-Ṭabaṭaba'i mencatat beberapa point. *Pertama*, bahwa hukum "al-maḥw" dan "al-isbat" meliputi seluruh yang terikat dengan masa dan waktu, baik ia berada di langit, di bumi atau di antara keduanya. Keumuman ayat *yamḥu Allah ma yasya' wa yusbit*, bagi al-Ṭabaṭaba'i melemahkan anggapan bahwa ayat ini merupakan dasar *naskh* dalam al-Quran. Selain itu, al-Ṭabaṭaba'i juga menolak anggapan-anggapan yang memahami ayat tersebut sebagai penghapusan ketaatan atau kemaksiatan, penghapusan dosa orang-orang yang beriman sebagai anugerah dan menetapkanya atas orang-orang kafir, perubahan nasib dengan doa dan sedekah, pelenyapan dosa dengan taubat, perubahan malam dengan terbitnya matahari dan sebagainya sebagaimana terdapat dalam berbagai riwayat di atas. *Kedua*, bahwa dalam segala hal terdapat ketentuan-ketentuan (*qaḍa'*) dari

Allah yang tidak dapat berubah. *Ketiga*, bahwa *qaḍa'* terbagi menjadi dua: yang bisa berubah dan yang tidak bisa berubah.[45]

Demikianlah sekilas penulis kemukakan penafsiran al-Ṭabaṭaba'i atas ayat-ayat yang oleh kalangan penerima *naskh* dijadikan sebagai dasar atas keabsahan *naskh* dalam al-Quran. Dalam bab berikutnya akan penulis fokuskan pada pemikiran al-Ṭabaṭaba'i mengenai *naskh* dalam al-Quran.

[45] al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizan*, XI : 375-378

BAB V
TEORI NASKH
DALAM PANDANGAN AL-TABATABA'I

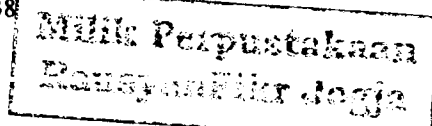
Dalam pembahasan mengenai ayat-ayat yang dijadikan oleh para penerima *naskh* sebagai dasar Teori Naskh penulis telah mendeskripsikan penafsiran al-Ṭabāṭabā'ī atas ayat-ayat al-Quran tersebut. Dari pemaparan mengenai penafsiran yang dilakukan al-Ṭabāṭabā'ī atas ayat-ayat tersebut (dalam hal ini adalah al-Baqarah (2): 106 dan an-Nahl (13): 101), terlihat bahwa pada dasarnya al-Ṭabāṭabā'ī mengakui adanya *naskh* dalam al-Quran.

Sehubungan dengan persoalan *naskh* ini, al-Ṭabāṭabā'ī memang tidak menolak keberadaan *naskh* dalam al-Quran. Dalam salah satu pernyataannya, bahkan al-Ṭabāṭabā'ī dengan tegas mengatakan "Sungguh adanya *naskh* antara ayat-ayat Al-Quran adalah sesuatu yang tidak perlu diragukan."[1]

Hanya saja, al-Ṭabāṭabā'ī menolak Teori Naskh sebagaimana yang berkembang di kalangan para ahli tafsir tradisional. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī sebagaimana akan diuraikan, *naskh* bukan dipahami sebagai pembatalan atas ayat-ayat al-Quran yang diturunkan terdahulu oleh ayat-ayat yang diturunkan terkemudian seperti yang diakui oleh kebanyakan para pendukung teori *naskh* tradisional. Di berbagai tempat al-Ṭabāṭabā'ī menolak *naskh* yang

---

[1] Al-Ṭabāṭabā'ī *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Muas-sasah li al-'Alam al-Maṭbū'at, 1972), X: 138

Milik Perpustakaan Rausyan Fikr Jogja

diartikan sebagai "pembatalan" seperti itu (lihat bab sebelumnya). Sehubungan dengan hal ini, misalnya, ketika menafsirkan ayat *afalā yatadabbar al-Qur'ān walaw kāna min 'indi ghair Allāh lawajadū fīhi ikhtilāfan kasīrā*[2] al-Ṭabāṭabā'ī menyatakan "Oleh karena al-Quran tidak menerima *ikhtilāf*(perten-tangan), maka ia tidak menerima perubahan, *naskh* (dalam teori tradisional, *pen*) dan pembatalan dan lain-lain. Yang benar, syariat Islam berlaku terus hingga hari kiamat."[3]

A. Redefinisi Konsep Naskh

Baik dalam kitab tafsirnya, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* maupun dalam karyanya mengenai studi al-Quran, *al-Qur'ān fī al-Islām*, al-Ṭabāṭabā'ī tidak menyebut penger-tian *naskh* dan memberikan pemba-hasan secara khusus. Meski demikian, dari pernyataan al-Ṭabāṭabā'ī berikut ini agaknya bisa diambil penger-tian tentang pandangannya mengenai *naskh*. Dalam bukunya *al-Qur'ān fī al-Islām*, berkaitan dengan persoalan *naskh* itu al-Ṭabāṭabā'ī menulis:

> Alasan *naskh* yang kita terima adalah suatu hukum dikeluarkan untuk suatu kemaslahatan dan untuk dilaksanakan sampai manusia menyadari kesalahannya, dan kemudian suatu hukum lain diberikan menggantikan hukum sebelumnya. *Naskh* jenis ini bukanlah jenis naskh yang dengannya kekeliruan bisa dinisbatkan kepada Allah yang Mahasuci dari kebodohan dan kesalahan. *Naskh* yang demikian juga tidak terdapat dalam ayat-ayat Al-Quran, sebab ayat-ayat tersebut tidak terdapat pertentangan antara

[2] Qs. Al-Nisā (4): 82

[3] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, V:21

satu dengan lainnya. Tetapi arti *naskh* dalam al-Quran adalah *berakhirnya waktu berlakunya hukum ayat yang di-naskh. Artinya, bahwa hukum yang pertama memiliki suatu kemaslahatan dan pengaruh sementara dan terbatas, sedangkan ayat yang me-naskh memaklumkan berakhirnya masa kemaslahatan dan pengaruh tersebut.*[4]

Dari pernyataan al-Ṭabāṭabā'ī di atas, dapat dipahami bahwa yang dimaksudkan *naskh* oleh al-Ṭabāṭabā'ī adalah terjadinya perubahan suatu (pesan) hukum tertentu karena hukum tersebut memiliki kemaslahatan yang terbatas. Dengan adanya kemasla-hatan yang berlainan, maka diberlakukan hukum yang lain pula.

Sehubungan dengan pengertian *naskh* yang demi-kian ini, bagi al-Ṭabāṭabā'ī Teori Naskh, dengan demi-kian, bukan dipahami sebagai teori alternatif untuk menyelesaikan problem pertentangan antara ayat-ayat al-Quran yang tidak bisa dikompromikan melalui metode *takhṣīs al-'āmm, taqyīd al-muṭlaq, tabyīn al-mujmal* dan metode-metode penjelasan yang semacam-nya sebagai-mana dikemukakan para pendukun Teori Naskh tradisional.

Anggapan akan adanya gejala pertentangan ayat-ayat al-Quran yang tidak bisa dikompromikan, kecuali harus diselesaikan dengan Teori Naskh (pembatalan atas ayat-ayat terdahulu oleh ayat-ayat yang turun terkemudian) sebagaimana dipahami para ulama, sudah barang tentu akan menjadi sangat berlainan juka dihadapkan dengan pandangan-pandangan yang menolak adanya pertentangan pesan-pesan dalam ayat-ayat al-Quran. Al-Ṭabāṭabā'ī adalah salah seorang mufassir yang selalu menolak anggapan adanya pertentangan ayat-ayat dalam al-Quran,

---

[4] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, (Teheran: Sepehr, 1404), 66-67

yang tidak bisa dikompromikan. Dalam rangka menegaskan pandangan yang ini, al-Ṭabāṭabā'ī di banyak tempat dalam kitab tafsirnya berkali-kali mengedepankan, antara lain, ayat: *afalā yatadabbarūn al-Qur'ān walaw kāna min 'indi ghayr Allāh lawajadū fīhi ikhtilāfan kaṡīran*[5] untuk menolak pengertian *naskh* seperti yang dipahami para ulama.

Memang pembicaraan tentang Teori Naskh tentu saja tak akan lepas dari persoalan akan adanya gejala pertentangan antara ayat-ayat al-Quran. Namun, bagi at-Tabataba'i, Teori Naskh memiliki eksistensi tersendiri, bukan hanya menjadi alternatif ketika metode *takhṣīṣ al-'āmm, taqyīd al-muṭlaq* dan seterusnya itu tidak bisa berperan. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī pertentangan antara ayat-ayat dalam *nāsikh* dan ayat-ayat *mansūkh* berbeda dengan pertentangan antara *'āmm* dengan *khāṣṣ*, antara ayat-ayat *muṭlaq* dengan ayat-ayat *muqayyad*, antara ayat-ayat *mujmal* dengan ayat-ayat *mubayyan* dan lain-lain.

Dengan pemikiran bahwa tidak ada gejala perten-tangan di antara ayat-ayat al-Quran yang tidak bisa dikompromikan inilah al-Ṭabāṭabā'ī menolak Teori Naskh yang diartikan sebagai "pembatalan" atas hukum-hukum tertentu dalam al-Quran. Ketika mengu-tip anggapan sementara ulama bahwa salah satu hik-mah diturunkannya al-Quran secara berangsur-angsur (*tadarruj*) adalah merupakan bukti adanya *nāsikh-mansūkh* dalam al-Quran, al-Ṭabāṭabā'ī menegaskan bahwa *naskh* bukan sama sekali berarti pembatalan terhadap hukum-hukum tertentu yang diwahyukan terdahulu seperti itu. Oleh sebab itu, menurut al-Ṭabāṭabā'ī adalah mungkin untuk mempertemukan hukum-hukum yang *mansūkh* dengan hukum-hukum

[5] Qs. Al-Nisā' (4): 82

nāsikh-nya,[6] bukan dengan cara mengakui yang satu dan membatalkan yang lain

Ketidaksetujuan al-Ṭabāṭabāʾī dengan istilah "pembatalan" (*ibṭal al-ḥukm*) untuk makna *naskh* ini agaknya tidak bisa dilepaskan dari anggapan para ulama tradisional yang meniscayakan keabsahan *naskh* karena adanya pertentangan antara ayat-ayat al-Quran yang tidak bisa dikompromikan tersebut, sehingga ayat-ayat yang dianggap bertentangan itu salah satunya harus dibatalkan oleh ayat yang lain.

Yang menjadi persoalan adalah, bagaimana ketidaksetujuan al-Ṭabāṭabāʾī terhadap istilah "pemba-talan" itu bisa dipahami? Dalam Teori Naskh tradisi-onal, para ulama memahami *naskh* sebagai "pembatalan" kerena pesan hukum yang bisa dinaskh adalah pesan-pesan hukum yang tidak memiliki waktu pelaksanaan yang terbatas. Dengan pemikiran seperti ini, maka ketika muncul ayat yang bertentangan dengan ayat yang berlaku untuk waktu yang tidak terbatas itu, mau tidak mau salah satunya harus "dibuang" karena toh tidak mungkin mengamalkan dua pesan hukum yang berbeda. Pesan hukum yang dibatalkan itu sendiri, tentu saja adalah yang turun terdahulu, yakni yang memiliki waktu pelaksanaan tidak terbatas. Sementara itu, al-Ṭabāṭabāʾī mensyaratkan *naskh* hanya untuk pesan hukum yang sifatnya temporal, yang memiliki kemaslahatan yang terbatas, bukan untuk pesan hukum yang masa berla-kunya tidak terbatas sebagaimana dikekemukakan para pendukung Teori Naskh tradisional. Dengan pema-haman seperti inilah, penolakan al-Ṭabāṭabāʾī terhadap istilah "pembatalan" bisa dipahami.

Dalam Teori Naskh yang dikenal oleh para ulama tradisional (terutama kalangan ulama muqaddimin),

[6] al-Ṭabāṭabāʾī, *al-Mīzān*,XV : 215

walaupun mereka juga mengakui adanya berbagai perbedaan, sering terjadi kerancuan dalam memahami kriteria pertentangan antara ayat-ayat yang '*āmm* dengan yang *khāṣṣ*, yang *muṭlaq* dengan yang *muqay-yad*, termasuk yang *nāsikh* dengan yang *mansūkh*. Akibat terjadinya kerancuan dalam memahami gejala pertentangan yang demikian itu kemudian menye-babkan terjadinya percampuradukan antara kasus *naskh* dengan kasus-kasus yang sesungguhnya tak lebih sebagai *takhṣīṣ al-'āmm*, *taqyīd al-muṭlaq*, dan lain-lain. Puncaknya adalah seperti di atas, bahwa di kalangan ulama tradisional *naskh* akhirnya dipahami sebagai metode alternatif setelah metode *takhṣīs al-'āmm*, *taqyīd al-muṭlaq* dan semacamnya tak bisa berperan. Agaknya, bagi kalangan pendukung Teori Naskh tradisional itu, hanya persoalan "hirarki metodologis" saja, jika kemudian Teori Naskh diberlakukan sebagai alternatif terakhir.

Berkaitan dengan gejala pertentangan antara ayat-ayat yag *nāsikh*, al-Ṭabāṭabā'ī tidak menganggap hal itu sebagai pertentangan pesan-pesan hukum yang terdapat di dalam kedua bagian ayat tersebut, mela-inkan hanya sebatas pertentangan lahiriah ayat-ayatnya saja. Ini berbeda dengan dengan Teori Naskh tradisional di mana dikatakan terjadi *naskh* bila terjadi pertentangan hakiki di antara pesan hukum tersebut (meskipun hal ini kemudian diperbaiki oleh Muṣṭafā Zaid). Dalam hal ini al-Ṭabāṭabā'ī sepenuhnya sepakat dengan pemikiran yang berkembang dalam metode penafsiran tematis (*mawḍū'ī*), bahwa setiap ayat al-Quran, baik itu yang *mansūkh* maupun yang *nāsikh*, memiliki pesan hukum sendiri-sendiri yang diwahyu-kan sesuai konteks historis masing-masing ayat tersebut. Meksi ayat-ayat *mansūkh* berbeda dengan ayat-ayat *nāsikh*, namun hal ini, menurut al-Ṭabāṭabā'ī, sesungguhnya tidak bertentang-

an, karena masing-masing diturunkan oleh Allah swt sejalan dengan kemaslahatan yang melingkupinya.[7]

Dengan pemikiran seperti itu al-Ṭabāṭabā'ī menegas-kan bahwa persoalan *naskh* adalah menyangkut persoalan kemaslahatan. Dalam arti bahwa pesan-pesan hukum dalam ayat-ayat yang di-*naskh* (*al-āyāt al-mansūkhah*) memiliki kemaslahatan yang terbatas, sedangkan pesan-pesan hukum dalam ayat-ayat yang me-*naskh* (*al-āyāt al-nāsikhah*), memaklumkan bera-khirnya kemaslahatan tersebut sekaligus menetapkan pesan-pesan hukum lain yang lebih "baru" dengan pertimbangan kemaslahatan yang "baru" pula.[8]

Dengan mengajukan pemikiran bahwa *naskh* sama sekali bukan berarti pembatalan atas pesan-pesan hukum tertentu, melainkan sekedar menyesuaikan hukum karena kemaslahatan yang berbeda, al-Ṭabāṭabā'ī menegaskan bahwa kriteria pertentangan antara ayat *nāsikh* dan ayat *mansūkh* adalah perbedaan kemaslahatan antara kedua pesan hukum tersebut. Kemaslahatan yang berlainan inilah, menurut at-Tabataba'i, yang menghapuskan pertentangan antara ayat-ayat *mansūkh* dengan ayat-ayat *nāsikh* itu.[9]

Dalam kaitannya dengan pemikiran *naskh* yang demikian, selanjutnya al-Ṭabāṭabā'ī menyatakan:

> *Naskh* pada dasarya bukan termasuk (yang terjadi karena) pertentangan dalam perkataan. Ia juga jelas (tidak terjadi karena) pertentangan dalam kriteria (*miṣdāq*) dalam pandangan dan hukum, melainkan terjadi karena bergantinya

---

[7] al-Ṭabāṭabā'ī, al-Mīzān, I: 253

[8] Lihat pemahaman al-Ṭabāṭabā'ī atas ayat *naskh* (al-Baqarah [2] : 106) dalam bab sebelumnya.

[9] Al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'ān*, 65-66

kemaslahatan yang berbeda yang memper-maklumkan hukum yang berbeda pula.[10]

Sehubungan dengan masalah penghapusan pertentangan antara ayat-ayat *nāsikh* dan ayat-ayat *mansūkh*, al-Ṭabāṭabā'ī membedakan hal itu dengan penghapusan dalam pertentangan antara ayat-ayat *muṭlaq* dengan ayat-ayat *muqayyad*, antara ayat-ayat *mujmal* dengan ayat-ayat *mubayyan*, ayat-ayat *'āmm* dengan ayat-ayat *khāṣṣ*, ayat-ayat *muḥkam* dengan ayat-ayat *mutasyābih* dan seterusnya. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, dalam pertentangan ayat-ayat yang termasuk dalam kategori di atas, penghapus perten-tangan terletak pada kekuatan penampakan yang bersifat *lafẓī*, sedangkan dalam ayat-ayat *mansūkh* dan ayat-ayat *nāsikh*, pengahpus pertentangan antara kedua ayat itu terletak pada kemaslahatan dan hikmah yang terdapat dalam masing-masing ayat.[11]

Penetapan kriteria pertentangan antara ayat-ayat *mansūkh* dan ayat-ayat *nāsikh* dari segi perbedaan kemas-lahatan seperti yang dipahami al-Ṭabāṭabā'ī ini sudah barang tentu akan membatasi secara sangat ketat kalim-klaim *naskh*. Pengketatan itu tentu saja bukan dari segi jumlah kasus *naskh*, melainkan dari segi keabsahan mengenai kriteria "pertentangan" itu sendiri. Tidak sebagaimana dalam Teori Naskh dalam pandangan ulama tradisional yang dalam kenya-taannya seringkali menga-baikan kesatuan tema persoalan dalam menentukan kasus-kasus *naskh*, pemikiran *naskh*-nya al-Ṭabāṭabā'ī ini praktis tidak akan mentolerir anggapan-anggapan *naskh* terhadap ayat-ayat yang tidak memiliki kesalingterkaitan dalam tema persoalan antara ayat-ayat *nāsikh* dengan ayat-ayat

[10] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, I: 67

[11] *Ibid.*, 252-257

mansūkh. Mengaitkan *naskh* dengan perubahan hukum berarti meniscayakan persoalan yang hukumnya berubah itu sebagai satu-kesatuan. Sebab, tanpa adanya satu-kesatuan tema, maka hukum yang berbeda iu tak bisa dikatakan sebagai bentuk perubahan, melainkan tetap merupakan perbedaan.[12]

Dalam pandangan al-Ṭabāṭabāʿī, *naskh* hanya terjadi dalam ayat-ayat al-Quran yang belum "sempurna". Artinya, pesan ayat tersebut belum mencapai tahap akhir sehingga hukum finalnya juga belum ada. Sebelum muncul hukum yang final ini, kemungkinan terjadinya *naskh* tersebut masih mungkin terjadi. Inilah yang dalam bahasa studi al-Quran sering disebut dengan istilah *tadarruj al-ḥukm* (keberangsuran hukum dalam al-Quran). "Mengingat al-Quran diturunkan secara bertahap dalam berbagai situasi selama dua-puluh tahun, maka jelaslah bahwa ia (al-Quran) mengandung hukum-hukum seperti itu (mengalami *nāsikh-mansūkh,* pen.)[13]," tulis al-Ṭabāṭabāʿī. Lebih lanjut al-Ṭabāṭabāʿī mengulis:

> Sesungguhnya menetapkan hukum yang sementara pada saat belum ada tuntutan-tuntutan untuk menetapkan hukum yang abadi – kemudian menetapkan hukum yang abadi dan mengganti hukum yang sementara dengan hukum yang abadi

---

[12] Harap dibedakan antara pemikiran *naskh* tradisional di kalangan para ulama *mutaqaddimin* dengan para ulama *mutaakhkhirin.* Para ulama *mutaakhkhirin* juga membatasi keabsahan *naskh* dari segi kemaslahatan dan persamaan masalah antara ayat yang *menasakh* dengan ayat yang *dinaskh.* Hanya saja berbeda dengan al-Ṭabāṭabāʿī, para ulama *mutaakhkhirin* tersebut tetap memahami *naskh* secarra tradisonal,yakni sebagai pembatalan atas ayat-ayat tertentu yang diwahyukan oleh ayat-ayat yang datang terkemudian.

[13] al-Ṭabāṭabāʿī, *al-Qurān,* 66-67.

itu – merupakan sesuatu yang bisa diterima dan tidak mengandung kemuskilan.[14]

Pemikiran al-Ṭabāṭabā'ī yang meniscayakan peru-bahan (pesan) hukum karena perubahan kemaslahatan seperti di atas, agaknya lebih mirip dengan pemikiran yang dikemukakan oleh para penolak teori *naskh*, seperti Ahmad Hassan, 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, al-Marāghi dan lain-lain. Mereka ini pada dasarnya tidak menyangkal bahwa perubahan pesan-pesan hukum dalam al-Quran memang terjadi. Mereka juga sependapat bahwa kemaslahatan yang berbeda menghendaki perubahan (cara penyampaian) pesan-pesan hukum tersebut. Hanya saja berbeda dengan al-Ṭabāṭabā'ī, mereka tidak menganggap perubahan pesan-pesan akibat kondisi sosio-historis yang berlainan itu sebagai *naskh*. Ahmad Hassan bahkan dengan tegas menyatakan bahwa adalah terlalu ketat untuk menyebut perubahan seperti itu sebagai *naskh*.[15] Di sisi lain, al-Ṭabāṭabā'ī juga berbeda dengan sementara ulama yang menilai tidak terjadi *naskh* pada ayat-ayat yang termasuk dalam kategori *tadarruj al-ḥukm*. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, justru dalam ayat yang seperti ini *naskh* tersebut terjadi.

Sementara itu, Ahmad Hassan menolak *naskh* karena, seperti halnya kebanyakan para penolak *naskh* pada umumnya, terlanjur memahami Teori Naskh sebagai pembatalan atas suatu pesan hukum tertentu oleh pesan-pesan hukum yang lain, sebagaimana yang berkembang di kalangan ulama selama ini. Selain itu, Ahmad Hassan menilai bahwa setiap ayat al-Quran, termasuk oleh para penerima *naskh* dinilai *mansūkh*, tetap operatif berlaku

---

[14] Ibid,

[15] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Belum Tertutup*,(Bandung: Pustaka,1989), 73

untuk semua kasus yang memiliki persamaan latar belakang dengan kasus-kasus ketika ayat-ayat tersebut diwahyukan. Dengan alasan seperti itulah, Ahmad Hassan menolak adanya *naskh* dalam al-Quran.

Seperti telah dikemukakan, al-Ṭabāṭabā'ī pun tidak setuju dengan *naskh* yang diartikan sebagai pemba-talan. Dengan pemikirannya sendiri bahwa *naskh* adalah sebagai perubahan pesan-pesan hukum karena perbedaan kemaslahatan yang menghendaki perubahan tersebut, pada akhirnya pemikiran itu justru lebih mengarahkan kepada pemahaman (penafsiran) atas ayat-ayat al-Quran secara tematis-kronologis daripada "pembuangan" atas pesan-pesan hukum tertentu dalam al-Quran yang diwahyukan terdahulu karena diwahyu-kan-Nya pesan-pesan lain yang berbeda sehingga dianggap terjadi pertentangan antara keduanya. Pada akhirnya pemahaman seperti ini agaknya justru lebih mirip dengan pemahaman para penolak *naskh* yang menganggap tidak ada ayat yang tidak berlaku (dibatal-kan). Dalam kaitan ini, al-Ṭabāṭabā'ī menyatakan:

> Bila suatu ayat diturunkan berkenaan dengan seseorang atau beberapa orang tertentu, maka ayat itu tidaklah terbatas untuk seseorang atau beberapa orang lain, melainkan ayat itu berlaku bagi semua orang yang mempunyai sifat yang sama dengan mereka yang menjadi sebab turunnya ayat itu.[16]

Pemahaman al-Ṭabāṭabā'ī mengenai Toeri Naskh yang demikian justru mirip, bahkan bisa dikatakan persis, dengan Teori Naskh yang digagas oleh Muḥammad Muṣṭafā al-Marāgi. Sebagaimana dikemu-kakan dalam pembahasan terdahulu, al-Maraghi mengi-baratkan *naskh* dengan "obat". Artinya, ketika obat tertentu sudah tidak

---

[16]al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qurān*, 68.

bermanfaat bagi seseorang, bukan berarti obat itu harus dibuang, sebab siapa tahu, ia akan cocok untuk orang lain.

Sehubungan dengan keniscayaan kesatuan pokok masalah antara ayat-ayat yang *nāsikh* dengan ayat-ayat yang *mansūkh* dalam Teori Naskh-nya al-Ṭabāṭabā'ī itu, muncul persoalan yang menarik untuk dikemu-kakan, yakni dengan kreteria apa suatu ayat dapat dikatakan sebagai satu-kesatuan dengan ayat-ayat yang lain? Dengan kata lain kriteria macam apa yang bisa dijadikan untuk mengidentifikasi bahwa satu ayat dan ayat yang lain adalah berbicara tentang persoalan yang sama? Dalam rangka mengantisipasi pertanyaan macam ini, sejak pagi-pagi al-Ṭabāṭabā'ī sudah menegaskan bahwa *tadabbur*, renungan yang men-dalam, merupakan cara yang efektif untuk memahami ayat-ayat al-Quran. *Tadabbur*, menurut al-Ṭabāṭabā'ī, juga akan menghilangkan kesan-kesan kontradiksi dalam ayat-ayat al-Quran.[17]

Tentu saja pemikiran seperti ini bukan tidak menimbulkan persoalan. Sebab *tadabbur* bagaimanapun, tak bisa lepas dari kecenderungan subyektif, betapa subyektifitas itu sangat kecil. Menganggap satu ayat dan ayat yang lain sebagai satu-kesatuan adalah persoalan persepsi, dan persepsi tentu saja tidak bebas dari subyektifitas. Namun demikian, yang di sini perlu dikemukakan adalah, bahwa dalam menentukan kemansukhan suatu ayat, al-Ṭabāṭabā'ī (hampir) selalu mendasarkan anggapannya itu pada riwayat, baik riwayat itu berasal dari Nabi, sahabat maupun imam-imam suci. Soal apakah yang dikutip al-Ṭabāṭabā'ī tersebut dapat dipertanggungjawabkan validitasnya ataukah tidak, itu adalah persoalan yang lain. Bisa saja, jika riwayat itu memang tidak bisa diandalkan, kritik diberikan kepada al-Ṭabāṭabā'ī. Hanya saja, kritik yang

---

[17] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, I: 9-11

demikian tentu hanya relevan untuk mempertanyakan penguasan al-Ṭabāṭabā'ī terhadap ilmu-ilmu hadis, bukan dalam kaitannya dengan prinsip-prinsip al-Ṭabāṭabā'ī dalam menetapkan kemansukhan ayat-ayat dalam al-Quran.

Yang kemudian menjadi masalah adalah, walaupun al-Ṭabāṭabā'ī sering mengutip riwayat-riwayat yang menyertakan ke-*mansūkh*-an suatu ayat, namun sering-kali pula al-Ṭabāṭabā'ī tidak memberikan penegasan apakah, baginya, ayat itu *mansūkh* ataukah tidak. Memang ketika al-Ṭabāṭabā'ī tidak setuju dengan anggapan kemansukhan suatu ayat, dia akan selalu memberikan kritik terhadap anggapan-anggapan terse-but. Akan tetapi, ketika al-Ṭabāṭabā'ī "diam" terhadap riwayat yang dikutip mengenai ke-*mansūkh*-an suatu ayat, hal ini agaknya belum cukup "aman" untuk memastikan bahwa ayat tersebut memang dianggap *mansūkh* oleh al-Ṭabāṭabā'ī. Pada akhirnya, hal yang demikian ini memunculkan kesulitan untuk melakukan penghitungan terhadap jumlah ayat-ayat *mansūkh* dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī.

B. Syarat Keabsahan *Naskh*

Pengertian *naskh* dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī yang berbe-da dengan pemikiran Teori Naskh tradi-sional mengimplikasikan syarat-syarat yang berbeda pula mengenai terjadinya *naskh*. Meski dalam pem-bahasan mengenai *naskh*, al-Ṭabāṭabā'ī tidak secara khusus mengemukakan syarat-syarat *naskh*, namun tentang syarat-syarat tersebut dapat diidentifikasikan dari berbagai pernyataannya yang "berserakan" di berbagai tempat. Secara singkat syarat-syarat *naskh* menurut al-Ṭabāṭabā'ī adalah:

1. Ayat yang *mansūkh* menunjukkan kemaslahatan yang terbatas dari segi pelaksanaan.
2. Ayat *nāsikh* turun terkemudian setelah ayat yang *mansūkh*.
3. Ayat *nāsikh* mencakup kesempurnaan dan kemaslahatan yang dikandung oleh ayat *mansūkh*-nya.
4. Pertentangan antara ayat *mansūkh* dengan ayat *nāsikh* sebatas pertentang lahiriah saja, bukan pertentangan hakiki pesan-pesan hukum-nya.[18]

Berkaitan dengan syarat-syarat *naskh* yang dikemukakan al-Ṭabāṭabā'ī di atas, ada beberapa catatan yang menarik untuk dikemukakan. Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, pesan hukum dalam ayat-ayat yang di-*naskh* adalah bersifat temporal, memiliki kemaslahatan yang terba-tas. Dengan kata lain hukum dalam ayat tersebut bukan berlaku untuk waktu yang tidak dibatasi, melainkan justru telah dibatasi waktu pelaksanaannya. Pendapat al-Ṭabāṭabā'ī bahwa *naskh* hanya terjadi atas pesan-pesan hukum yang memiliki waktu yang terbatas ini, tentu saja berbeda dengan pandangan para pendukung Teori Naskh tradisional yang tidak membenarkan terjadinya *naskh* atas pesan-pesan hukum yang bersifat temporal. Dalam pandangan ulama yang mendukung teori *naskh* tradisional, *naskh* hanya terjadi untuk pesan-pesan hukum yang tidak dibatasi masa pelak-sanaan hukumnya. Ini bisa dipahami karena *naskh* dalam pandangan Teori Naskh tradisional memang diartikan sebagai pembatalan, sehingga dengan terba-tasnya waktu pelaksanaan suatu pesan hukum, praktis tidak akan terjadi pembatalan. Pesan hukum tersebut telah terhapus (batal) dengan sendirinya setelah masa berlakunya habis.

---

[18] Bandingkan dengan pernyataan 'Abd al-Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.) II: 177.

Mengenai kemaslahatan itu sendiri, kalangan ulama pendukung teori *naskh* tradisonal pun tidak menyang-kal bahwa pesan hukum yang dinaskh itu juga memiliki kemaslahatan yang terbatas. Suatu pesan hukum dinilai dibatalkan (*mansūkh*) karena ia memiliki kemaslahatan yang terbatas, tidak relevan untuk diterapkan selama-nya. Masalahnya adalah, pesan hukum yang di-naskh dalam pandangan Teori Naskh tradisional itu dianggap memiliki kemaslahatan yang terbatas karena diturun-kan-Nya pesan hukum lain yang "tiba-tiba" membatasi kemaslahatan yang tidak dibatasi. Pandangan ini memang berkesan bahwa Allah "berbuat salah", seakan-akan Dia tidak mengetahui keadaan masyarakat pada masa yang akan datang, sehingga mewahyukan pesan hukum untuk waktu yang tidak dibatasi, untuk kemudian mewahyukan pesan hukum lain yang mem-batalkan pesan hukum yang tidak dibatasi tersebut. Sikap seperti inilah yang tidak disetujui oleh al-Ṭabāṭabā'ī.

Jika para ulama pendukung Teori Naskh tradisional menetapkan terbatasnya kemaslahatan dalam hukum yang dinaskh karena diwahyukan-Nya pesan hukum yang membatasi pesan hukum yang tidak terbatas masa pelaksanaan hukumnya, maka bagi at-Tabataba'i, terbatas-nya kemaslahatan itu sudah diisyaratkan dalam pesan hukum yang akhirnya di-naskh tersebut, bahwa pesan hukum tersebut tidak berlaku untuk masa yang tidak terbatas. Dalam kaitan ini, at-Tabataba'i mene-gaskan bahwa "Oleh karenanya ayat yang *mansūkh* tidaklah sepi dari isyarat akan bakal terjadinya *naskh*."[19] Sehubungan dengan pernyataan ini, al-Ṭabāṭabā'ī memberikan contoh bahwa kalimat *ḥattā ya'tī Allāh bi'amrih* dalam ayat *fa'fū*

[19] Al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān*, I: 253

wa isfahū hattā ya'tī Allāh biamrih[20] menunjukkan bahwa pesan hukum dalam *fa'fū wa iṣfaḥū* tersebut adalah *mansūkh*. Demikian halnya dengan kata "fa amsikūhunn" dalam ayat *fa amsikūhunn fī al-buyūt*[21] adalah *mansūkh* dengan adanya lanjutan ayat *ḥattā yatawaffāhunn al-maut aw yaj'al Allāh lahunna sabīla* yang menjadi syarat *naskh* dalam bentuk *gāyah*. Hanya saja *ghāyah* dalam hubungan ini bukan merupakan dasar *naskh*, malainkan hanya mengisyaratkan tentang kemansukhan suatu ayat. Sehingga tidak setiap ayat yang terdapat *ghāyah* di dalamnya adalah *mansūkh*. Karena, seperti dikatakan al-Awsī, *ghāyah* lebih banyak berperan sebagai *mukhaṣṣiṣ*, bukan pada penunjukan *naskh*.[22]

Berbeda dengan at-Tabataba'i, para pendukung Teori Naskh tradional menganggap bahwa ayat: *fa'fū wa iṣfaḥū* bukan *mansūkh* karena kalimat *ḥattā ya'tī Allāh bi amrih* telah membatasi waktu pelaksanaan ayat tersebut.[23] Hanya saja pendapat ini kemudian ditolak oleh sebagian ulama lain dengan alasan bahwa keterbatasan waktu pelaksanaan hukum dalam ayat tersebut tidak diketahui secara pasti, sehingga tetap terjadi *naskh* dalam ayat tersebut.[24]

Perbedaan pandangan antara al-Ṭabāṭabā'ī dengan para para pendukung Teori Naskh tradisional dalam memahami

---

[20] Qs. Al-Baqarah (2) : 109

[21] Qs. An-Nisa' (4) : 14

[22] 'Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān*, (Teheran: Sepehr, 1985), 226

[23] Ibid., 108

[24] Para ulama berbeda pendapat tentang terbatasnya waktu pelaksanaan hukum yang tidak diketahui secara pasti (gayah al-Majhulah), apakah bisa terjadi kasus naskh atau tidak. 'Abd al-Qahir,, Ibn 'Uqail dan sebagian ulama mazhab Hambali menilai dalam hal seperti itu tetp terjadi naskh. Sebagian yang lain termasuk Mustafa Zaid justru berpendapat sebaliknya. Lihat dalam Mustafa Zaid, *al-Naskh*, I:181

keterbatasan masa pelaksanaan hukum dalam *naskh* inilah yang kemudian juga membedakan syarat pertentangan antara ayat-ayat yang *mansūkh* dengan ayat-ayat yang *nāsikh* bagi kedua belah pihak. Jika dalam Teori Naskh tradisional, pertentangan itu dianggap sebagai pertentangan hakiki, maka menurut at-Tabataba'i, pertentangan antara kedua bagian itu hanya merupakan pertentangan lahiriah saja.[25] Dari pemahaman yang dikemukakan al-Ṭabāṭabā'ī bahwa *naskh* adalah perubahan hukum secara kronologis karena ayat yang pertama sudah dibatasi dan kemudian diganti dengan ayat yang lain, maka di situ tidak terdapat pertentanag hakiki. Dengan memahami *naskh* secara demikian, al-Ṭabāṭabā'ī tidak membenarkan terjadinya *naskh* atas pesan-pesan hukum yang diturunkan terkemudian dengan pesan-pesan hukum yang lebih dulu.

C. Problemtika Pembagian Naskh

Sebagaimana penulis kemukakan dalam pembahasan terdahulu, kebanyakan penerima teori *naskh* membagi jenis *naskh* menjadi tiga macam: *naskh al-tilāwah dūn al-ḥukm, naskh al-tilāwah wa al-ḥukm, dan naskh al-ḥukm*

---

[25] Beberapa ulama *muatakhkhirin* yang juga mendukung Teori Naskh tradisional, seperti Mustafa Zaid, 'Abd al-Wahhab al-Khallaf, juga memahami pertentangan dalam ayat-ayat yang *nāsikh* dengan ayat-ayat yang *mansūkh* sebagai pertentangan lahiriah. Hal ini karena, menurut mereka, dengan dibatalkannya pesan hukum yang masa pelaksanaannya tidak dibatasi oleh pesan hukum lain yang dartang kemudian, hal itu sudah menunjukan ketidakberlakuan hukum yang dibatalkan tersebut. Dengan demikian antara kedua hukum tersebut tidak terjadi pertentanagan hakiki, melainkan hanya sebagai pertentangan lahiriah saja. Namun berbeda dengan pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, mereka tetap menganggap *naskh* sebagai pembatalan. Kerena, sebagaimana dalam Teori Naskh tradisional, bagi mereka *naskh* terjadi karena adanya pesan hukum yang "tiba-tiba" membatasi kemaslahatan yang tidak dibatasi masa berlakunya.

dūn al-tilāwah.[26] Para ulama yang mendukung teori *naskh* hanya sepakat dengan jenis *naskh al-ḥukm dūn al-tilāwah.* Sedangkan mengenai dua jenis naskh yang lain (*naskh al-tilāwah wa al-ḥukm* dan *naskh al-tilāwah dūn al-ḥukm*) sebagian ulama menerima, tetapi sebagian yang lain menolak kedua jenis *naskh* tersebut. Ṣubḥi al-Ṣālih misalnya, menilai pembagian jenis *naskh al-tilāwah* ini sebagai cenderung "mencemarkan kitab Allah."[27]

Selain itu, mengakui bahwa ada ayat-ayat al-Quran yang di-*naskh tilāwah*-nya bisa berarti menganggap ada ayat-ayat al-Quran yang terbuang. Pemikiran tentang adanya *naskh* semacam ini menjadi sangat "aneh" keti-ka dihadapkan pada pernyataan Allah sendiri: *Innā naḥnu nazzalnā al-żikr wa innā lahu laḥāfiẓūn.*[28]

Dalam bukunya *al-Mu'jiz fī al-nāsikh wa al-mansūkh,* Ibn Khuzaimah mengemukakan kisah-kisah mengenai munculnya pemikiran tentang kedua jenis *naskh* tersebut.[29] Mengenai *naskh al-ḥukm wa al-tilā-wah,* Ibnu Khuzaimah mengutip riwayat dari 'Abdullah ibn Mas'ud, "Nabi telah membacakan kepadaku satu surah yang kemudian saya hafal dan saya catat dalam mushafku. Ketika malam tiba aku bermaksud membaca apa yang aku hafal tersebut, ternyata hafalanku telah le-nyap. Dan esok harinya ketika aku melihat dalam mushafku, ternyata (kertas yang berisi tulisan tentang surah tersebut) telah menjadi putih (hilang tulisannya). Ketika aku sampaikan hal itu kepada Nabi,

---

[26] Lihat misalnya, Abi al-Qāsim Habatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (Mesir: Mustafa al-Bābi al-Ḥalabi, 1960), . 6-7. lihat juga Ibn Khuzaimah, *al-Mu'jiz*, . 260

[27] Ṣubḥī al-Ṣālih, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Beirut: dar al-'ilm li al-Malayin,1978), . 265

[28] Qs. Al-Ḥijr (15) : 9

[29] Ibn Khuzaimah, *al-Mu'jiz,* 260

beliau bersabda: 'Hai Ibn Mas'ud! Surah itu telah diangkat (dihapus) kemaren (oleh Allah)'."

Selanjutnya tentang *naskh al-tilāwah dūn al-ḥukm*, Ibn Khuzaimah mengemukakan suatu riwayat, yang juga dikutip beberapa ulama lain, bahwa Umar berkata, "kalau saja orang-orang tidak khawatir akan menga-takan bahwa Umar telah membuat tambahan dalam kitab Allah, tentu aku akan menuliskan 'ayat rajam', karena kami telah membaca pada masa Rasulullah, "ayat" *al-syaikh wa al-syaikhah izā zanayā farjumū-humā al-bittah nakālan min Allāh.*[30]

Kedua riwayat tersebut agaknya perlu dipertanyakan kebe-narannya, sebab sebagaimana penulis kemukakan sebelumnya, mengakui bahwa ada ayat yang dihapus-kan bacaannya berarti mengakui ada ayat-ayat al-Quran yang terbuang. Apakah mungkin Umar akan melakukan hal demikian? Mengenai riwayat yang terakhir ini Ah-mad Hasan mengatakan, "Kalau ayat-ayat yang didak-wakan benar-benar bagian dari al-Quran pastilah Umar akan menyisipkan dan tak akan takut dituduh menam-bah-nambah al-Quran."[31] Seandainya pun riwayat-riwa-yat itu dan riwayat-riwayat yang semacamnya[32] benar, anggapan-anggapan atas dihapusnya beberapa ayat al-Quran dari segi bacaannya itu, menurut Ahmad Hassan, muncul karena kata-kata "kita membaca dalam Kitab Allah" atau dari kata "wahyu" yang terdapat dalam riwayat-riwayat tersebut. Sehubungan dengan hal ini Ahmad Hassan mengatakan, boleh jadi perkataan yang demikian untuk menunjukkan pentingnya perintah yang bersangkutan, dalam arti tidak

---

[30] *Ibid.*

[31] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Belum Tertutup,* terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984), 67.

[32] Beberapa contoh riwayat tentang naskh at-tilawah yang lain, misalnya dapat dilihat dalam al-Zarqānī, *Manāhil,* II: 214-216

lebih rendah nilainya dari ayat-ayat al-Quran yang lain. Ini kalau riwayat-riwayat itu benar-benar bisa dipertanggungjawabkan. Tapi sekali lagi Ahmad Hassan mempertanyakan, apakah riwayat-riwayat itu bisa dipertanggungjawabkan?[33]

Sehubungan dengan kedua jenis *naskh* yang diperdebatkan ini, al-Ṭabāṭabā'ī adalah termasuk di antara yang menolak keduanya. Ketika secara panjang lebar menafsirkan ayat *innā naḥnu nazzalnā al-żikr wa innā lahū laḥāfiẓūn*[34], selain mengungkapkan penolak-annya atas anggapan adanya *taḥrīf* (perubahan) dalam al-Quran, al-Ṭabāṭabā'ī juga menegaskan ketidaksetu-juannya terhadap jenis *naskh al-tilāwah* tersebut. Tentang hal ini al-Ṭabāṭabā'ī menyatakan: "Yang benar adalah bahwa riwayat tentang adanya *taḥrīf* dalam Al-Quran dan riwayat-riwayat lain dari kedua golongan (Sunni-Syi'i, *pen*) juga riwayat-riwayat tentang *naskh al-tilāwah* benar-benar berten-tangan dengan kitab suci."[35]

Bagi at-Tabataba'i, penolakan atas riwayat-riwayat itu sendiri bukan semata-mata karena riwayat-riwayat tersebut secara tegas bertentangan dengan janji Allah dalam firman-Nya: *innā naḥnu nazzalnā al-żikr wa innā lahū laḥāfiżūn*. Akan tetapi, riwayat-riwayat tentang *tilāwah* yang dinaskh itu sendiri sangat beragam dan tidak jarang bertentangan, sehingga memunculkan sebuah pertanyaan, "ayat" yang mana yang sesung-guhnya di-*naskh tilāwah*-nya? Hal ini terlihat, misalnya, dari riwayat yang, konon, berasal dari Umar ibn Khattab di atas: *al-syaikh wa al-syaikhah iżā zanayā farjumūhumā nakālan min Allāh*.

---

[33] *Ibid*

[34] Qs. Al-Hijr (15) : 9

[35] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, XII :117

Sehubungan dengan "ayat" ini, al-Ṭabāṭabā'ī mengu-tip riwa-yat-riwayat dalam versi lain yang berbunyi:

- *iża zanā al-syaikh wa al-syaikhah farjumūhumā al-bittah fainnahumā qaḍadayā al-syahwah*
- *al-syaikh wa al-syaikhah iżā zanayā farjumū-humā bimā qaḍayā min al-lażżah*
- *al-syaikh wa al-syaikhah iżā zanayā farjumū-humā al-bittah, fainnahumā qaḍayā al-syahwah*
- *al-syaikh wa al-syaikhah ...nakālan min Allāh wa Allāh 'azīz Ḥakīm*
- *al-syaikh wa al-syaikhah ...wa Allāh 'alīm ḥakīm.*

dan lain-lain.[36]

Yang menjadi pertanyaan, di antara riwayat-riwayat tersebut, riwayat yang mana yang sebelum dihapus merupakan "bagian" dari al-Quran? Ataukah kesemua riwayat itu merupakan bagian dari al-Quran? Apakah yang demikian ini memungkinkan? Selain riwayat-riwayat tersebut juga terdapat banyak riwayat yang mengemukakan adanya *taḥrīf* dalam al-Quran. Menurut al-Ṭabāṭabā'ī riwayat mengenai *taḥrīf* itu mencapi hampir 2000 riwayat, baik yang menyatakan perubahan ayat, atau pengurangan atas jumlah ayat-ayat dalam beberapa surah al-Quran. Di antara riwaayat tentang *taḥrīf* itu, misalnya, adalah tentang terbuangnya surah "al-Khal'" dan surah "al-Ḥafd".[37]

Selain dengan terbuangnya kedua surah tersebut, anggapan adanya *taḥrīf* dalam al-Quran juga terjadi atas berbagai surah yang jumlah ayat-ayatnya berku-rang dari jumlah aslinya. Seperti surat *al-Aḥzāb* yang dianggap kehilangan sekitar 200 ayat atau surah *al-Nisā'* yang bahkan dianggap kehilangan sekitar seper-tiga al-Quran atau sekitar 2000 ayat, antara kata *wa in khiftum an lā*

[36] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-mizaan, XII*: 113

[37] Ibid, 115

tuqsiṭū fia al-yatāmā dengan *fankiḥū mā ṭāba lakum min al-nisā'* dalam ayat keempat.[38]

Di mana letak perbedaan *taḥrīf* dengan *naskh al-tilāwah*, al-Ṭabāṭabā'ī tidak menjelaskan tentang hal tersebut. Namun dalam akhir pembahasannya tentang *taḥrīf* dalam al-Quran tersebut, al-Ṭabāṭabā'ī mene-gaskan "adapun semua riwayat yang mereka sebutkan dan semua riwayat mengenai *taḥrīf* sebagaimana disebutkan al-Alūsī dalam kitab tafsirnya adalah lebih dari sekadar *naskh al-tilāwah*, dan anda 'tahu cacatnya. Sungguh menetapkan *naskh al-tilāwah* adalah lebih hina daripada menetapkan *taḥrīf*."[39]

Salah satu yang perlu dipersoalkan sehubungan dengan masalah *naskh* dalam al-Quran ini adalah, apakah al-Quran bisa di-*naskh* dengan selain al-Quran? Dalam pandangan at-Tabataba'i, al-Quran hanya bisa dinaskh dengan al-Quran. Dengan demikian Sunnah (hadis), baik ia berasal dari Nabi maupun para Imam suci, tidak bisa me-naskh ayat-ayat al-Quran. Tidak dapatnya Sunnah menjadi *nāsikh* atas al-Quran itu karena, menurut al-Ṭabāṭabā'ī "bertentangan dengan berita yang mutawatir dan mema-lingkan berita atas *al-kitāb* dan menunjukkan hal-hal yang bertentangan de-ngannya."[40] Di tempat yang lain al-Ṭabāṭabā'ī juga menegaskan "pada dasarnya *naskh* al-Quran dengan Sunnah tidak memiliki arti apa pun."[41] Bahwa al-Quran tidak bisa dinaskh dengan Sunnah, juga ditegaaskan oleh al-Ṭabāṭabā'ī ketika menangkis

---

[38] Ibid., 116

[39] Ibid., 125

[40] al-Ṭabāṭabā'ī., *al-Mizān* IV: 275

[41] Ibid., XV: 14

pernyataan al-Jubbā'i yang, menurutnya, justru memperbolehkannya.[42]

Sebaliknya, al-Ṭabāṭabā'ī mengakui kebsahan al-Quran menjadi *nāsikh* atas pesan-pesan hkum yang ditetapkan dalam Sunnah. Pendapat yang demikian dikemukakan at-Tabataba'i, antara lain, ketika menaf-sirkan ayat: *uḥilla lakum lailat al-ṣiyām al-rafaṡ ilā nisā'ikum hunna libās lakum wa antum libās lahunn.*[43] Berbeda dengan sementara ulama yang menganggap ayat tersebut menaskh ayat *kamā kutiba 'alā al-lażīna min qablikum,*[44] al-Ṭabāṭabā'ī menganggap ayat di atas merupakan *nāsikh* atas diharamkannya hubungan seksual pada malam bulan puasa Ramadan yang dite-rangkan oleh Nabi.[45]

D. *Naskh* dalam Al-Quran menurut al-Ṭabāṭabā'ī

Sebagaimana telah dikemukakan, di antara syarat-syarat keabsahan *naskh* dalam al-Quran menurut al-Ṭabāṭabā'ī adalah adanya pertentangan antara ayat (pesan hukum) yang di-naskh dengan ayat (pesan hukum) yang me-*naskh*, dengan catatan bahwa pertentangan antara kedua ayat tersebut adalah sebatas pertentangan lahiriah teksnya saja. Seperti dikemu-kakan dalam pembahasan mengenai pengertian *naskh* dalam pandangan at-Tabataba'i, terjadinya perten-tangan lahiriah antara kedua ayat tersebut adalah aki-bat perbedaan latar belakang sosio-historis masing-masing ayat tersebut pada saat diwahyukan, sehinggga masing-masing ayat itu sesungguhnya tetap

---

[42] Ibid., IV: 235. pendapat al-Ṭabāṭabā'ī ini seperti telah dikemukakan dalam pembahasan mengenai kontroversi tentang teori *naskh*, juga dikemukakan oleh Imam Syafi'i.

[43] Qs. Al-Baqarah (2) : 187

[44] Qs. Al-Baqarah (2) "183

[45] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, II:46

memiliki kemasla-hatan yang relevan dengan situasi dan kondisi yang meling-kupinya dan oleh karenanya secara esen-sial antara keduanya tidaklah bertentangan.

1. Kritik al-Ṭabāṭabā'ī terhadap klaim nāsikh-mansūkh

Dalam kitab tafsirnya, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, al-Ṭabāṭabā'ī banyak menolak anggapan-anggapan *naskh* atas berbagai ayat al-Quran karena dianggapnya tidak memenuhi persyaratan dalam hal pertentangan lahiriah seperti yang dikemukakannnya itu. Berikut ini dikutip beberapa contoh kritik yang dikemukakan al-Ṭabāṭabā'ī atas pandangan-pandangan *naskh* yang dianggapnya tidak tepat.

Pertama, wa ibtalū al-yatāmā ḥattā iżā balaghū al-nikāh fa 'in ānastum minhum rusydan fa idfa'ū ilayhim amwālahum walā ta'kulūha isyrāfa wa bidāra an yak-burū man kāna ghaniyya fa al-yasta'fif wa man kāna faqīra fal ya'kul bi al-ma'rūf.[46]

Menurut salah satu riwayat yang dikutip al-Suyūṭī dalam kitab *al-Durr al-Manšūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'šūr,*[47] ayat tersebut di-naskh oleh ayat *inna al-lażīna yakulūna amwāl al-yatāmā żulman innamā ya'kulūna fī buṭunihim nār, wa sayaṣlaun sa'īra.*[48]

Pendapat di atas ditolak oleh al-Ṭabāṭabā'ī. Alasan-nya, pertama, *hubungan* antara kedua ayat di atas bukan termasuk *hubungan* antara ayat yang di-naskh dengan ayat me-naskh. kedua, ayat yang kedua tidak menafikan

---

[46] Qs. Al-Nisa' (4): 6

[47] Jalal 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manšūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'šūr* (Beirut: M. Amin Damaj, t.t.),II: 121-122. lihat juga Ibn al-Jawzi, *Nawāsikh al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 114

[48] Qs. Al-Nisa' (4): 10

kandungan ayat yang pertama. Pada dasar-nya makan (*al-akl*) dalam ayat yang pertama adalah *muqayyad* dengan *bi al-ma'rūf* dan *muḥarramah* dalam ayat yang kedua *muqayyad* dengan *bi ẓulm*. Antara diboleh-kannya makan dengan cara yang baik (*al-akl bi al-ma'rūf*) dan diharam-kannya makan dengan cara zalim (*taḥrīm al-akl ẓulman*), menurut al-Ṭabāṭabā'ī tidak ada pertentangan. Oleh sebab itu menurut al-Ṭabāṭabā'ī, ayat yang pertama tidak *mansūkh*.[49]

Kedua, ayat *li al-rijāl naṣīb min mā taraka al-wālidān wa al-aqrabūn*.[50] menurut al-Qummī sebaga-imana dikutip al-Ṭabāṭabā'ī, ayat tersebut dinaskh oleh ayat *yuṣīkum Allāh li al-żakar misl ḥaẓẓ al-unṡayain*.[51] Pendapat di atas juga dibantah oleh al-Ṭabāṭabā'ī karena, menurutnya, antara kedua ayat tersebut tidak terdapat pertentangan. Ayat kedua semata-mata meru-pakan penjelasan atas ayat yang pertama.[52]

Ketiga, ayat: ***al-zānī lā yankiḥ illā zāniyah aw musyrikah wa al-zāniyah lā yankiḥuhā illā zānin aw musyrik*** [53]. Menurut al-Suyūṭī dalam kitabnya ***al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān***,[54] ayat tersebut di-naskh oleh ayat ***wa ankiḥū al-ayāma minkum wa al-ṣāliḥīn min 'ibādikum***.[55] Syah Waliyullah al-Diḥlawi dalam kitab-nya *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*[56] menolak anggapan al-Suyūṭī tersebut

---

[49] al-Ṭabāṭabā'ī , *al-Mīzān*, IV: 178

[50] Qs. Al-Nisa' (4) : 7

[51] Qs. An-Nisa' (4): 11

[52] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, IV: 205

[53] Qs. An-Nur (24) :3

[54] Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: dar aal-Fikr, t.t.), 23.

[55] Qs. An-Nur (24) :32

[56] Syah Waliyulllah al-Diḥlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Kairo: Dar as-Sahwah, 1986) , 91

dengan alasan bahwa ayat pertama adalah *khāṣṣ*, sedangkan ayat yang kedua adalah *'āmm*. Padahal jelas, *'āmm* tidak me-naskh ayat yang *khāṣṣ*. Sependapat dengan *al*-Dahlawī, al-Ṭabā-ṭabā'ī menegaskan bahwa ayat tersebut tetap dalam ke-*muḥkam*-annya, tidak ada kasus *naskh* padanya.[57]

Keempat, ayat *ittaqū Allāh haqqa tuqātih*,[58] menurut al-Suyūṭī,[59] ayat tersebut di-naskh oleh ayat: *fa ittaqū Allāh ma istaṭa'tum*.[60] Al-Diḥlawī mendamaikan ayat di atas dengan menegaskan bahwa ayat pertama ber-kaitan dengan soal akidah, sedangkan ayat yang kedua berkaitan dengan persoalan ibadah, sehingga dengan demikian keduanya memiliki tema yang berbeda.[61] Sementara itu, al-Ṭabāṭabā'ī juga menilai bahwa antara kedua ayat tersebut tidak terdapat pertentangan. Ayat yang pertama berkaitan dengan tujuan, sedangkan ayat kedua menerangkan cara untuk mencapai tujuan tersebut. Dari kedua ayat ini juga dapat dipahami bah-wa setiap manusia memiliki derajat ketaqwaan yang berbeda-beda.[62] Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Khudari Beik.[63]

Kelima, ayat *wa 'alā al-lażīna yuṭīqūnah fidyah ṭa'ām miskīn*.[64] Menurut al-Suyūṭī,[65] ayat tersebut dinaskh oleh ayat *faman syahida minkum al-syahr falyasumh*.[66] Bagi at-

---

[57] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, XV: 81-82

[58] Qs. Ali Imran (3): 102

[59] al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 24

[60] Qs. Al-Taghābun (64): 16

[61] al-Diḥlawī, *al-Fawz al-Kabīr*, 88

[62] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, IV: 278

[63] Muhammad Khudari Beik, *Uṣūl al-Fiqh*, 253

[64] Qs. Al-Baqarah (2) : 184

[65] al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 24

[66] Qs. Al-Baqarah (2): 185

Tabataba'i[67] anggapan *naskh* atas ayat di atas hanya akan mmempermainkan al-Quran, dan menjadikan ayat-ayat al-Quran saling terpisah. Anggapan akan adanya pertentangan antara kedua ayat tersebut adalah karena ayat-ayat itu dipahami secara sepotong-sepotong. Padahal keduanya masih dalam satu konteks persoalan. Tentang anggapan *naskh* di atas, al-Ṭabāṭabā'ī, dengan sinis memberikan kritikan-nya, bahwa jika logika anggapan pertentangan seperti di atas diterima, maka dalam persoalan ini akan terjadi saling *naskh*, dan ini menurut al-Ṭabāṭabā'ī, adalah sangat aneh.

Sementara itu, dalam rangka menolak beberapa anggapan tentang berbagai klaim *naskh* yang menurut al-Ṭabāṭabā'ī tidak tepat, al-Ṭabāṭabā'ī mengede-pankan apa yang disebutnya sebagai *al-imtinān wa al-takhfīf* (anugerah dan keringanan dari Allah). Contoh berikut ini, merupakan kasus yang oleh al-Ṭabāṭabā'ī dianggap tidak lebih sebagai *al-imtinān wa al-takhfīf* tersebut. Ayat *yā ayyuhā al-nabiy ḥarriḏ al-mu'minīn 'alā al-qitāl in yakun minkum 'isyrūn ṣābirūn yaghlibū miataīn wa in yakūn minkum mi'ah yaghlibū alf min al-lażīna kafarū bi annahum qaum lā yafqahūn*[68] menurut al-Suyūṭī[69] dinaskh oleh ayat berikutnya, yaitu: *al'āna khaffafa Allāh 'ankum...*[70] Syekh Wali Allāh al-Dahlawi yang dalam bukunya *al-Fawz al-Kabīr* mencoba mnegkompromikan anggapan-anggap-an *naskh* yang dikemukakan al-Suyūṭī dari duapuluh dua kasus menjadi lima kasus saja, berpendapat sama dengan

[67] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, II: 12-13.

[68] Qs. Al-Anfal (8) : 65

[69] al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 23

[70] Qs. Al-Anfal (8) : 66

al-Suyūṭī tentang terjadinya *nāsikh-mansūkh* dalam ayat-ayat di atas.[71]

Sehubungan dengan anggapan atas terjadinya *naskh* dalam ayat di atas, al-Ṭabāṭabā'ī justru berpendapat sebaliknya. Meski tidak menyatakan ketidak-man-sukh-an ayat itu secara eksplisit, namun dari pernya-taan-pernyataannya jelas bahwa ayat di atas, bagi al-Ṭabāṭabā'ī tak lebih dari apa yang disebutnya sebagai *al-takhfīf*.[72] Pendapat seprti ini juga dikemukakan Muhammad Khudari Beik.[73]

Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī,[74] apa yang disebut-nya sebagai *al-takhfīf* ini juga berlaku untuk ayat *wa al-mukhṣanāt min al-mu'mināt wa al-muḥṣanāt min al-lażīna ūtū al-kitāb min qablikum,*[75]yang oleh sementara ulama[76] dianggap *mansūkh* oleh ayat *wa lā tankiḥū al-musyrikāt ḥattā yu'minn,*[77] atau ayat *wa lā tumsikū bi 'iṣam al-kawāfir.*[78]

Selain itu, apa yang disebut sebagai *al-takhfīf* itu menurut al-Ṭabāṭabā'ī[79] juga berlaku untuk ayat *qum al-lail illā qalīl,*[80] yang menurut al-Suyūṭī,[81] dinaskh oleh ayat

---

[71] al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr,* 91

[72] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān,* IX: 125

[73] Khudari Beik,, *Uṣūl al-Fiqh,* 254

[74] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān,* V: 205, 217

[75] Qs. Al-Tawbah (9): 5

[76] Lihat misalnya dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān* , 85

[77] Qs. Al-Baqarah (2) :221

[78] Qs. Al-Muntahanah (60): 10

[79] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān,* XIX: 77

[80] Qs. Al-Muzammil (73) : 2

[81] al-Suyuti, *al-Itqan,* 25 Ibn al-Jawzi, *Nawāsikh al-Qur'ān,* 246 Qur'an, 246

[81] Qs. Al-Muzammil (73) :20

Nawasikh al-Quran, 246

inna rabbaka ya'lam innaka taqūmu adnā min ṡuluṡay al-layl wa niṣfah wa ṡuluṡah min al-lażīna ma'aka.[82]

Dalam pada itu al-Ṭabāṭabā'ī juga membedakan kasus *naskh* dari proses penahapan dalam penyampaian suatu hukum. Dalam kategori yang terakhir ini tidak ada perubahan hukum kecuali hanya dari cara penyampaiannya saja yang dihadapi oleh masyarakat. Semen-tara dalam kasus *naskh*, yang terjadi adalah perubahan hukum disebabkan oleh kemaslahatan yang berlainan. Salah satu contoh yang dikemukakan al-Ṭabāṭabā'ī tentang hal ini adalah kasus pengharaman khamr. Sehubungan dengan proses pengharaman khamr ini terdapat beberapa ayat dalam al-Quran, yaitu: Pertama, *yas'alūnaka 'an al-khamr wa al-maysir qul fīhimā iṡm kabīr wa manāfi' li al-nās wa iṡmuhumā akbaru min naf'ihimā.*[83] Kedua, *ya ayyuhā al-lażīna āmanū lā taqrabū al-ṣalāt wa antum sukārā.*[84] Ketiga, *innamā al-khamr wa al-maysir wa al-anṣāb wa al-azlām rijs min 'amal al-Syaiṭān fajtanibūh la'allakum tufliḥūn.*[85]

Al-Ṭabāṭabā'ī menolak anggapan yang menyatakan terjadinya *nāsikh-mansūkh* dalam proses pengharaman khamr tersebut. Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, dalam ayat-ayat di atas tidak terdapat pertentangan sehingga bisa disebut *naskh*. Ia tidak sependapat dengan pandangan yang menilai bahwa khamr baru diharamkan di Madinah sementara ketika di Makkah khamr belum dilarang. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, haramnya khamr telah ditegaskan oleh Allah swt sejak periode Makkah awal dengan dipakainya kata "*iṡm*" dalam ayat: *qul fīhimā iṡm kabīr.* Penunjukan hukum haram dengan kata *iṡm*, menurut al-Ṭabāṭabā'ī sudah

---

[82] Qs. Al-Muzammil (73) :20

[83] Qs. Al-Baqarah (2): 219

[84] Qs. Al-Nisa (4): 43

[85] Qs. Al-Mā'idah (5): 90

terjadi di Makkah, sebe-lum ayat di atas diwahyukan, yaitu dengan firman Allah, ayat: *qul innamā ḥarrama rabbī al-fawākhisy ma ẓahara wa mā baṭan wa al-iśm.*[86]

Menurut al-Ṭabāṭabā'i, kasus pengharaman khamr ini, menunjukkan penahapan penyampaian wahyu dari bentuk yang umum (*al-taḥrīm 'alā wajh 'āmm*) yang jelas dengan adanya kata *al-iśm*, kemudian dengan bentuk khusus dengan nasihat (*al-taḥrīm al-khāṣṣ fī ṣūrah al-nāṣiḥah*) dalam al-Baqarah (2) 219 dan al-Nisa (4): 43, baru kemudian dengan bentuk yang relatif tegas (*al-taḥrīm al-khāṣṣ bi al-tasydīd al-balīg*) dalam al-Ma'idah (5) :90.[87]

Berkaitan dengan ayat *lā taqrabū al-ṣalāh wa antum sukārā* yang oleh sebagian besar ulama dianggap menunjukkan belum diharamkannya khamr, al-Ṭabā-ṭabā'i agaknya mengabaikan riwayat-riwayat yang menyatakan peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat tersebut. Al-Wāḥidī, misalnya, dalam kitab *Asbāb al-Nuzūl* mencantumkan riwayat bahwa ayat tersebut berkenaan dengan suatau kejadian di mana ada seorang yang sedang melakukan salat dalam keadaan mabuk, kemudian ia mengalami kesalahan dalam membaca surah.[88] Al-Ṭabāṭabā'i sebenarnya juga mengutip sebuah riwayat yang dimuat dalam kitab *Rābi' al-Abrār* karya al-Zamakhsyari yang menyatakan bahwa ayat di atas diturunkan berkaitan dengan seseorang yang salat dalam keadaan mabuk, sehingga ia mengigau.[89] Namun demikian, al-Ṭabāṭabā'i tidak mengomentari riwayat tersebut kecuali dengan mengatakan bahwa terdapat banyak riwayat tentang

---

[86] Qs. Al-A'rāf (7) : 33

[87] al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mīzān*, VI: 117-125

[88] al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 101-102

[89] al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mīzān*, VI: 132

pengharaman khamr itu, tetapi antara satu dengan yang lainnya sangat bertentangan.[90]

Yang jelas, dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, ayat: *yā ayyuhā al-lażīna amanū lā taqrabū al-ṣalāh wa antum sukārā,* justru diwahyukan sebelum ayat *yas'alūnaka 'an al-khamr wa al-maysir.* Dengan demikian, tegas al-Ṭabāṭabā'ī, adalah tidak boleh melarang khamr secara khusus untuk waktu salat setelah sebelumnya terjadi pelarangan secara tegas dan lebih umum, kecuali jika "mabuk" di sini diartikan dengan "malas" sebagai-mana yang terdapat dalam berbagai riwayat. Sementara itu salat sendiri menurut al-Ṭabāṭabā'ī tidak dipahami sebagai sembahyang, melainkan diartikan sebagai "masjid" dengan merujuk pada lanjutan ayat yang menyatakan: *wa lā junuban illā 'ābiri sabīl.* Mengo-mentari riwayat yang menyatakan bahwa ayat itu menunjukkan belum diharamkan khamr, al-Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa yang dimaksudkan adalah pengha-raman secara tegas (*tawḍīh al-taḥrīm*).[91]

Selain hal-hal yang telah disebutkan di atas, al-Ṭabāṭabā'ī juga menolak anggapan terjadinya *naskh* dalam surah al-Ma'idah. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, seperti telah dikemukakan, tak satu pun anggapan *naskh* atas surah al-Mā'idah dapat dibenarkan, karena al-Mā'idah merupakan surah yang terakhir kali diturunkan oleh Allah swt. Dalam hubungannya dengan kasus-kasus *naskh*, surah al-Mā'idah adalah berkedudukan sebagai penaskh (*nāsikh*), bukan yang dinaskh (*mansūkh*). Penolakan atas anggapan kemansukhan ayat-ayat dalam surah al-Mā'idah ini ditegaskan oleh al-Ṭabāṭabā'ī antara lain ketika menafsirkan ayat: *fa'in ja'ūka*

[90] Ibid.

[91] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, IV: 358-361

faḥkum bainakum,[92] yang menurut sementara ulama,[93] dinaskh oleh ayat: *wa aniḥkum bimā anzala Allāh walā tattabi' ahwā'ahum.*[94] Selain memberikan keterangan tentang tertolaknya anggapan *naskh* atas ayat di atas dari segi kronologi pewahyuannya al-Ṭabāṭabā'i juga mengemukakan alasan-alasan lain. *Pertama,* kalau ayat 42 surah al-Ma'idah itu *mansūkh* mestinya yang menjadi *nāsikh* adalah ayat: *faḥkum bainahum bimā anzal Allāh,*[95] yang terdapat di ayat sebelumnya. *Kedua,* kata *bainahum* bukan hanya merujuk pada kaum Yahudi atau Ahli Kitab saja, mela-inkan untuk seluruh manusia. *Ketiga,* kedua ayat di atas diturunkan sekaligus, sehingga tidak bisa dikata-kan terjadi *nāsikh-mansūkh* di antara keduanya.[96]

2. *Contoh Nāsikh-Mansūkh menurut al-Ṭabāṭabā'i*

Selain contoh-contoh kritik yang diberikan al-Ṭabāṭabā'i terhadap anggapan-anggapan *naskh* yang menurutnya tidak tepat, berikut ini dikemukakan beberapa kasus *naskh* dalam al-Quran yang dikemu-kakan al-Ṭabāṭabā'i dalam kitab tafsirnya.

Pertama, ayat *iżā nājaitum al-rasūl faqaddimū li anfusikum baina yaday najwākum ṣadaqah.*[97] Menurut al-Ṭabāṭabā'i ayat ini dinaskh oleh ayat a *a'syfaqtum 'an tuqaddimū bayn yaday najwākum ṣadaqah.*[98]

Pendapat al-Ṭabāṭabā'i mengenai kasus *naskh* di atas mendapatkan komentar dari 'Alī al-Awsī. Dengan mema-

---

[92] Qs. Al-Ma'idah (5):42

[93] Lihat misalnya, al-Suyūṭī, *al-Itqān,* 25

[94] Qs. Al-Ma'idah (5) : 49

[95] Qs. Al-Ma'idah (5) : 48

[96] al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mīzān,* VII : 50

[97] Qs. Al-Mujādalah (58) : 12

[98] Qs. Al-Mujādalah (58) : 13

kai statemen al-Ṭabāṭabāʿī sendiri bahwa peng-hapus pertentangan dalam ayat *nāsikh* dan *mansūkh* adalah adanya perbedaan kemaslahatan dalam masing-masing ayat tersebut, al-Awsi menyatakan bahwa dalam kedua ayat di atas tidak terjadi *naskh*. Menurut al-Awsī, penolakan mereka atas *munājat* menghilang-kan banyak manfaat dan kemaslahatan umum. Demi menjaga kemanfaatan dan kemaslahatan itulah, Allah menghapus kewajiban sedekah dalam rangka mendahu-lukan kepentingan umum atas kepentingan khusus, memberikan manfat khusus bagi orang-orang fakir dan menyuruh mereka menegakkan shalat, mengeluarkan zakat dan menaati Rasul.[99] Dengan kata lain, di sini hanya ada satu kemaslahatan, sehingga tidak bisa dikatakan terjadi pertentangan, dan oleh karenanya tidak bisa dianggap terjadi *naskh*.

Bahwa dalam kedua ayat itu tidak terjadi perten-tangan bisa juga ditegaskan dengan usaha pengkompro-mian yang dilakukan Khudari Beik. Menurtnya dalam kedua ayat itu tidak terjadi *nāsikh-mansūkh*, karena ayat kedua lebih merupakan *bayān* (penjelas) atas ayat yang pertama, di mana shalat, zakat dan menaati rasul adalah juga merupakan bentuk sedekah.[100] Dengan argumentasi sema-cam ini, pandapat al-Ṭabāṭabāʿī bah-wa dalam kedua ayat di atas terjadi *nāsikh-mansūkh* adalah menjadi tidak relevan.

Kedua, ayat *wa al-latī ya'tīnā al-fākhisah min nisā'ikum fastasyhidū 'alaihinna arba'ah minkum fa'in tasyhidu fa'amsikūhunna fī al-buyūt aw yaj'al Allah lahunna sabīlā*.[101] Menurut al-Suyūṭī,[102] ayat tersebut dinaskh oleh

---

[99] al-Awsi, *al-Ṭabāṭabāʿī*, 227

[100] Muhammad Khudari Beik, *Uṣūl al-Fiqh*, 255

[101] Qs. Al-Nisā'(4): 15

[102] as-Suyuti, *al-Itqān*, 23

surah an-Nur, yaitu ayat *al-zāniyah wa al-zāni fajlidū kulla wāḥid minhumā mi'ah jaldah.*[103]

Al-Diḥlawī[104] menolak anggapan al-Suyūṭī ini dengan alasan bahwa ayat tersebut telah dibatasi oleh adanya *ghāyah* di akhir ayat tersebut. Al-Diḥlawī agaknya sepakat bahwa ayat yang dibatasi masa ber--lakunya tidak bisa terjadi naskh padanya. Selain itu, ad-Diḥlawī dalam menolak kemansukhan ayat di atas menegaskan bahwa "al-sabīl" dalam ayat tersebut telah diterangkan oleh Nabi, begini dan begitu (*każa wa każa*), hanya saja tidak menjelaskan apa yang dimaksud "begini dan begitu" tersebut. Muhammad Khudari Beik, mengutip pendapat ulama yang mencoba memberikan penafsiran bahwa yang dimaksud dengan "al-sabīl" adalah penjara seumur hidup atau dicerai oleh suaminya. Dengan pemahaman seperti ini, Khu-dari Beik setuju dengan ketidakmansukhan ayat tersebut.[105]

Anggapan ketidakmansukhan ayat tersebut justru ditolak al-Ṭabāṭabā'ī. Berbeda dengan al-Diḥlawī yang menolak kemansukhan ayat tersebut karena adanya *ghāyah* yang membatasi masa berlakunya pesan hukum dalam ayat di atas, al-Ṭabāṭabā'ī justru menganggap bahwa *ghāyah* di sini menunjukkan bahwa ayat terse-but adalah *mansūkh*. Kalimat *ḥattā yatawaffāhunn al-maut aw yaj'ala Allāh lahunna sabīla* sebagaimana dikemukakan dalam pemba-hasan sebelumnya, justru dianggap oleh al-Ṭabāṭabā'ī menjadi isyarat bagi kemansukhan ayat tersebut di atas. Pengganti hukum yang dinaskh itu sendiri adalah "rajm" sebagaimana terdapat dalam riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi. Hanya saja, al-Ṭabāṭabā'ī, tidak setuju dengan

---

[103] Qs. AlNur (24) : 4

[104] Al-Diḥlawī, *al-Fawz al-Kabīr*, 89

[105] Khudari Beik, *Uṣūl*, 253

pendapat al-Jubba'i yang menganggap hukum "rajm" itulah yang menaskh ayat di atas. Sepeti telah dikemukakan al-Ṭabāṭabā'ī menolak keabsahan *naskh* al-Quran dengan hadis. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, dalam kasus *naskh* atas ayat di atas, hadis tentang "rajm" itu hanya berperan sebagai penjelas (*mubayyin*) dari al-Quran.[106]

Ketiga, ayat *wa al-lażīna ya'tiyāniha minkum fa'āżū-huma fa'in tāba wa aṣlaha faa'riḍū 'anhumā inna Allāh kāna tawwāban raḥīma*[107] dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī dinaskh oleh ayat *al-zāniyah wa al-zāni fajlidū kulla wāḥid minhumā mi'ah jaldah.*[108] Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, ayat 16 surah al-Nisa' tersebut masih berkaitan dengan ayat 15 yang disebut terdahulu yang juga *mansūkh*. Jika ayat yang terdaahulu berkaitan dengan hukuman bagi pezina yang *muḥṣan*, maka ayat yang belakangan menerangkan hukuman bagi pelaku zina yang *ghair muḥṣan*. Dengan pemahaman ini al-Ṭabāṭabā'ī menolak pendapat Abū Muslim al-Aṣfahānī yang menyatakan bahwa ayat di atas berkaitan dengan hukuman bagi pelaku homoseksual. Penolakan al-Ṭabāṭabā'ī ini berdasarkan atas satu riwayat yang menyatakan bahwa hukuman bagi pelaku homoseksual adalah dibunuh.[109]

Keempat, ayat *kutiba 'alaikum iża ḥaḍara aḥadakum al-maut in taraka khair al-waṣiyyah li al-wālidain wa al-aqrabīn bi al-ma'rūf haqqan 'alā al-muttaqīn.*[110] Ayat ini oleh para penerima *naskh* sering dianggap dinaskh oleh ayat *yūṣīkum Allāh fī aulādikum li al-żakar misl ḥaẓẓ al-unṡayain.*[111] Sebagian ulama yang menerima keabsahan

---

[106] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, IV :253-256
[107] Qs. An-Nisa (4): 16
[108] Qs. Al-Nur (24):2
[109] al-Ṭabāṭabā'ī, al-Mīzān, IV: 255
[110] Qs. Al-Baqarah (2) : 180
[111] Qs. Al-Nisa (4) :11

naskh dengan hadis menganggap ayat tersebut dinaskh oleh hadis *la waṣiyyah li wāriṡ*. Al-Dihlawī[112] menegaskan hadis tersebut hanya meru-pakan keterangan atas ayat *yūṣīkum Allāh fī awlādikum li al-żakar misl hazz al-unṡayain*. Pendapat seperti ini juga dikemukakan Quraisy Shihab seraya menegaskan bahwa keseluruhan teks hadis tersebut adalah: "Sesungguhnya Allah memberikan kepada setiap yang berhak haknya, dengan demikian tidak ada (tidak dibenarkan) wasiat kepada penerima waarisan." Menurut Quraisy, kata "sesungguhnya Allah telah memberikan" menunjuk kepada ayat waris, sehingga yang menaskh adalah ayat waris tersebut, bukan hadis *lā waṣiyyah li wāriṡ*.[113]

Al-Ṭabāṭabā'ī juga menegaskan kemansukhan ayat tersebut. Hanya saja, dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, yang dinaskh dalam ayat di atas hanyalah hukum wajibnya saja, bukan pesan untuk memberikan wasiat itu sendiri. Sehubungan dengan hal ini, al-Ṭabāṭabā'ī mengutip beberapa buah hadis, masing-masing yang membolehkan memberikan wasiat kepada ahli waris dan yang menerangkan kemansukhan ayat 180 surah al-Baqarah di atas. Kemudian al-Ṭabāṭabā'ī sendiri menyatakan "sesuai dengan riwayat yang lalu dan riwayat tersebut (jelas) bahwa yang dinaskh adalah hukum wajibnya saja. Sedangkan bahwa wasiat itu disunnahkan adalah tetap hukumnya."[114]

Dengan pernyataan al-Ṭabāṭabā'ī bahwa keman-sukhan suatu ayat sesungguhnya sudah diisayaratkan oleh ayat itu sendiri, anggapan al-Ṭabāṭabā'ī atas kemansukhan ayat di

---

[112] al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr*, 85

[113] Quraisy Shihab, *'Membumikan' al-Quran* (Bandung, Mizan, 1992), 149

[114] at-Tabataba'i , *al-Mīzān*, I:40

atas, sebenarnya layak diperta-nyakan, sebab isyarat kemansukhan ayat ini juga tidak ada.

Selain ayat-ayat di atas, al-Ṭabāṭabā'ī juga meriwayatkan kemansukhan beberapa ayat lain. Ayat *fa'in janaḥū li al-silmi fajnaḥ lahā*[115] menurut riwayat yang dikutip al-Ṭabāṭabā'ī,[116] dinaskh oleh ayat: *qātilū al-lażīna lā yu'minūn bi Allāh wa bi al-yaum al-ākhir*[117] dan ayat *fa iża insalakh asyhur al-ḥurum faqtulū al-musyrikīn min ḥaišū wajadtumūhum.*[118] Kemudian ayat *fa'fū wa iṣfaḥū ḥattā ya'tī Allāh bi 'amrih.*[119] menurut al-Ṭabāṭabā'ī[120] dinaskh oleh "ayat perang", yaitu: *qātilū al-lażīn lā yu'minūn bi Allāh wa bi al-yaum al-ākhir.*[121]

Sementara itu, ayat *wa al-lażīna yutawaffauna minkum wa yażarūna azwāj waṣiyyah li azwājihim*[122] menurut al-Ṭabāṭabā'ī[123] dinaskh oleh dua ayat, yaitu: *wa al-lażīna yutawaffauna minkum wa yażarūna azwāj,*[124] dan ayat *wa lahunna al-rubu' min mā tarak-tum in lam yakun lakum walad, fa'in kāna lakum walad fa lahunna al-šumun min mā taraktum.*[125]

Demikianlah pembahasan mengenai Teori Naskh yang dicoba-kembangkan oleh Muhammad Husain al-Ṭabāṭaba'i. Secara jelas terlihat dari pembahasan ini bahwa al-Ṭabāṭabā'i bisa dikatakan telah merekons-truksi Teori

---

[115] Qs. Al-Anfāl (8) : 61
[116] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, IX: 131
[117] Qs. Al-Tawbah (9) : 29
[118] Qs. Al-Tawbah (9) :5
[119] Qs. Al-Baqarah (2) : 109
[120] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, I: 257
[121] Qs. Al-Tawbah (9) :29
[122] Qs. Al-Baqarah (2) : 240
[123] al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, II: 247,260
[124] Qs. Al-Baqarah (2) : 234
[125] Qs. Al-Nisā' (4) : 11

Naskh tradisional. Pemahaman al-Ṭabā-ṭabā'i mengenai Teori Naskh ini menjadi satu upaya bahwa Teori Naskh bukanlah ilmu yang jadi, namun masih perlu dipertanyakan dan dikritisi. Sudah barang tentu, Teori Naskh yang dikembangkan al-Ṭabāṭabā'i pun tidak bebas dari kritik. Jika demikian, wacana Teori Naskh, atau ilmu-ilmu al-Quran yang lain, tentu tetap saja terbuka untuk diperdebatkan.

BAB V
KESIMPULAN

Teori Naskh merupakan salah satu kajian dalam studi al-Quran yang senantiasa menarik dan menjadi kontroversi sepanjang zaman. Kontroversi ini terutama terkait dengan anggapan Teori Naskh tradisional yang diartikan sebagai pemba-talan pesan hukum tertentu dalam al-Quran oleh pesan hukum yang lain. Sebagian (besar) ulama tradisional mengakui bahwa "pembatalan" semacam ini ada dalam al-Quran. Dalam arti bahwa dalam al-Quran terdapat ayat-ayat yang dibatalkan pesan hukumnya, sekaligus ada ayat-ayat yang membatalkannya. Pandangan ini ditolak oleh kebanyakan mufassir modern yang cenderung menolak klaim tersebut. Dalam pandangan yang terakhir ini, semua ayat al-Quran tetap operatif, tidak ada satu pun ayat al-Quran yang dibatalkan.

Al-Ṭabāṭabāʾī adalah seorang mufassir Syi'ah yang pada dasarnya mengakui adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Bahkan dengan tegas al-Ṭabāṭabāʾī menyatakan bahwa adanya ayat-ayat al-Qur'an yang dinaskh merupakan hal yang tidak perlu diragukan keberadaannya. Hanya saja, berbeda dengan pemi-kiran mengenai *naskh* di kalangan para ulama tradisional yang memahami teori *naskh*

sebagai pembatalan atas ayat-ayat tertentu yang diwahyukan terdahulu oleh ayat-ayat yang turun terkemudian, al-Ṭabāṭabā'ī memahami *naskh* lebih sebagai perubahan hukum karena perubahan kemaslahatan yang melingkupi manusia.

Dengan kata lain, bagi al-Ṭabāṭabā'i, *naskh* adalah menyangkut persoalan kemaslahatan di mana pesan-pesan hukum dalam ayat-ayat yang dinaskh (*al-āyāt al-mansūkhāt*) memiliki kemaslahatan terbatas, sedangkan pesan-pesan hukum dalam ayat-ayat yang menaskh (*al-āyāt al-nāsikhāt*) memaklumkan berakhirnya kemaslahatan tersebut., sekaligus menetapkan pesan-pesan hukum lain yang "baru" dengan pertimbangan kemaslahatan yang "baru" pula..

Bagi al-Ṭabāṭabā'i, terjadinya *naskh* dalam al-Quran semata-mata karena adanya ayat-ayat al-Quran yang ditu-runkan "belum sempurna", sehingga kebelumsempurnaan itu disempurnakan dengan cara *naskh*. Adanya *naskh* seperti ini, menurut al-Ṭabāṭabā'i, sangat wajar mengingat Allah mewah-yukan al-Quran untuk masyarakat yang dilingkupi oleh kondi-si dan situasi historis tertentu. Oleh karena itu, bagi al-Ṭabāṭabā'i, terjadinya perubahan hukum melalui *naskh* adalah bisa sangat dimengerti. Pemikiran al-Ṭabāṭabā'ī yang memahami *naskh* sebagai perubahan hukum karena perubahan kemaslahatan ini, dalam banyak hal, bahkan lebih mengarahkan kepada cara pemahaman (penafsiran) atas ayat-ayat al-Qur'an secara kronologis daripada pembuangan (pembatalan) atas ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an karena dinilai tidak sesuai (bertentangan) dengan ayat-ayat yang lain

Pemahaman al-Ṭabāṭabā'ī mengenai Teori Naskh ini memunculkan pemikiran yang baru, di mana al-Ṭabā-

ṭabā'i bisa dikatakan membuat konstruksi yang berbeda dengan yang ada sebelumnya. Kalau Teori Naskh tradisional memandang bahwa ayat-ayat hukum yang memiliki waktu pelaksanaan yang terbatas (*muaqqat*) dianggap tidak bisa mengalami *naskh*, al-Ṭabāṭabā'ī justru berpandangan bahwa dalam hukum yang masa berlakunya terbatas itulah terjadinya *nāsikh-mansūkh*. Al-Ṭabāṭabā'ī juga menyatakan bahwa kemans-ukhan suatu ayat sudah diisyaratkan oleh ayat-ayat yang *mansūkh* tersebut, yang menyatakan terbatasnya waktu pelaksanaan hukum ayat itu.

Yang jelas, menurut al-Ṭabāṭabā'i, semua ayat al-Quran berlaku hingga hari kiamat. Setiap ayat al-Quran yang turun untuk merespon kasus tertentu, bisa saja berlaku bagi orang lain yang memiliki kesamaan latar belakang dengan orang yang menjadi sasaran dari pewahyuan saat itu. Ini artinya, tidak ada ayat al-Quran yang dibatalkan, tetapi semuanya tetap operatif.

DAFTAR PUSTAKA

Algar, Hamid, "Hidup dan Karya Mutahhari" dalam Haidar Bagir, *Murtadha Mutahhari, Sang Mujahid Sang Mujtahid*, (Bandung: Yayasan Mutahhari, 1991)

Amal, Taufiq Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1989)

Amal, Taufiq Adnan, "Fazlur Rahman dan Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, penyunting Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987)

Awsi, 'Ali al-, *al-Ṭabāṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīr al-Mīzān*, (Teheran : Sepehr, 1985)

Ayyub, Mahmud, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, terj. Syu'bah Asa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992)

Baidowi, Ahmad, "Penafsiran al-Ṭabāṭabā'i terhadap *Ulū al-Amr* dalam QS al-Nisa' (4): 59" dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 1, No. 1, Januari 2000.

Baljon, JM., *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. Naimullah Muis, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991)

Carlsen, Robin W., "Hanyut dalam Badai: Sebuah Pertemuan dengan Imam Khomeini" dalam *Mata Air Kecemerlangan*, terj. Zainal Abidin (Bandung : Mizan, 1991).

Dāni, Abū 'Amr 'Usmān ibn Sa'īd al-, *al-Taysīr fī al-Qirā'at al-Sab'* (Istambul: Mathba'ah al-Dawlah, 1930)

Dihlawī, Wali Allāh al-, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Cairo: Dār al-Saḥwah, 1984)

Faudah, Mahmud Basuni, *Tafsir-Tafsir al-Quran*, terj. H.M. Mochtar Zoerni (Bandung : Pustaka, 1987)

Foucault, Michel, "Mengapakah Rakyat Iran Melawan?" dalam *Majalah Prisma*, nomor ekstra tahun 1978

Hamdānī, 'Abd al-Ṣabūr ibn Aḥmad, *Mutasyābihat al-Qur'ān*, (Cairo: Dar at-Turas, t.t.)

Hassan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Ganardi (Bandung: Pustaka, 1984)

Husnan, Ahmad, *Hukum Islam Tidak Mengenal Reaktualisasi*, (Solo: Pustaka Mantiq, 1989)

ibn al-Jawzi, *Nawāsikh al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.)

ibn Ḥazm, 'Abu Muhammad 'Alī, *al-Hikam fī Uṣūl al-Aḥkam*, (Mesir: Penerbit al-Imam, t.t.)

ibn Hazm, *Ma'rifah al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, dicetak dibagian pinggir Jala ad-Din al-Suyūṭi, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, (Indonesia : Dar al-Ihya' al-'Arabiyah, t.t.)

ibn Kasīr, Abū al-Fidā', *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, (ttp.: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.)

ibn Salāmah, Abū al-Qāsim Habat Allāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1960)

ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1392)

ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar-al-Fikr, t.t.)

ibnu Khuzaimah, *al-Mu'jiz fi al-Nāsikh wa al-Mansūkh* dicetak di bagian belakang karya al-Naḥḥās, *Kitab al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (t.tp.: t.np., t.t.)

Jibrī, Muḥammad 'Abd al-Muta'āl al-, *al-Naskh fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (t.tp.: Dār al-Jihād, 1961)

Jurnal Pesantren No. I/Vol VIII/1991

Juwaini, Muṣṭafā al-Ṣāwī al-¯, *Manāhij fī al-Tafsīr* (Iskan-dariyah: Mansya'Ahmad Hassan al-Ma'arif, t.t.)

Kayhan Internasional edisi 17 November 1985.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb, *Uṣūl al-Fiqh*, (t.tp.: Dar al-Qalam, 1978)

Khaṭīb, 'Abd al-Karīm, *Tafsīr al-Qur'ān li al-Qur'ān*, (t.tp: Dar al-Fikr, t.t.)

Khu'i, Ayatullah al-'Uzma Abu al-Qasim al-, "Tentang Otoritas Makna literal al-Quran" dalam Jurnal *Al-Hikmah*, no. 9, April-Juni 1993, (Bandung: Yayasan Mutahhari)

Marāghī, Ahmad Mustafa al-, *Tafsīr al-Marāghī* (Mesir: al-Ḥalabī, 1946)

Mas'udi, Masdar Farid, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam H. Munawir Syazali et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989)

Mas'udi, Masdar Farid, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam* (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1991)

Muḥtasib, 'Abd al-Majid 'Abd al-Salām al-, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ* (Beirut : Dar al-Fikr, 1973)

Mutahhari, Murtada, *Understanding the Qur'an*, (Teheran:al-Quran al-Karim Organisation, t.t.)

Muẓaffar, Muhamad Rida al-, *'Aqāid al-Imāmiyyah*, (Teheran: Muassasah al-Bi'sah, t.t.)

Naḥḥas, Abū Ja'far al-, *Kitab al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (t.tp.: t.np., t.t.)

Nasr, Seyyed Hosein, *Islam Tradisi*, terj. Lukman Hakim, (Bandung : Pustaka, 1994)

Panggabean, Syamsu Rizal, "Makna Muhkam dan Mutasyabih" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 7, 1990

Qaṭṭān, Mannā' al-, *Mabāḥīs fi 'Ulūm al-Qur'ān*,(t.tp.: Dār al-Qalam, 1978)

Qaysī, Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib al-¯, *al-Īḍāh li Nāsikh al-Qur'ān wa Mansūkhih*, (Saudi Arabia : Universitas Muhamad Su'ud, 1976)

Qurṭubi, Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn Aḥmad al-¯, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, (Mesir: Dar al-Kitāb al-'Arabi, 1967)

Rāzi, Fakhr al-Dīn al-¯, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.t.)

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas*, terj. Asep Hikmat, (Bandung: Pustaka, 1984)

Rakhmat, Jalaluddin, "Pengantar" untuk karya Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung : Mizan, 1989)

Razzaqi, Abu Qasim, "Pengantar Kepada Tafsir al-Mizan", terj. Nurul Agustina, dalam jurnal *Al-Hikmah* No.8, (Bandung: Yayasan Mutahhari, 1993)

Riḍā, Rasyīd, *Tafsīr al-Qur'an al-Hakīm* (Dār al-Ma'rifah, 1973).

Ṣālih, Ṣubḥī al-., *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1987)

Ṣawt al-Ummah, No. 24, Muharram 1402 H.

Shiddiqi, Hasbi ash-, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988)

Siddiqui, Kalim (ed.), *Gerbang Kebangkitan Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan* (Yogyakarta: Shalahudin Press, 1984).

Shihab, Quraish, *"Membumikan" al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992), Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*. terj. Amiruddin Ar-Rani, (Yogyakarta: LkiS, 1994)

Sihbudi, M. Riza, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989)

Suyūṭi, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t)

Suyūṭī, Jalal 'Abd al-Raḥmān al-, *al-Durr al-Mansūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'sūr* (Beirut: M. Amin Damaj, t.t.)

Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idris al-, *Al-Risālah fi al-Uṣūl* (t.tp. : t.np. , t.t.)

Syāhin, 'Abd al-Ṣabūr, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī ḍaw' al-'ilm al-Lughah al-Ḥadīs* (Cairo: Dār al-Qalam, 1966)

Syadzali, Munawir, et. al, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989)

Syahrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qurān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1996).

Ṭāha, Mahmoud M., *al-Risālah al-Sāniyah* (t.tp: t. np., t.t.)

Ṭabāt]abā'i, *Tatanan Masyarakat Islami*, terj. M. As. (Jakarta-Bandar Lampung: YAPI, 1987)

Ṭabāṭabā'ī, al- *Islam Syiah: Asal-Usul dan Perkembangannya* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989)

Ṭabāṭabā'ī, al-. *al-Qur'ān fi al-Islām* (Teheran: Sepehr, 1404 H)

Ṭabāṭabā'ī, al-, *Hikmah Islam*, (Bandung: Mizan, 1990)

Ṭabāṭabā'ī, al-, *Naẓariyah al-Siyāsiyah wa al-Ḥukm*, (Teheran: t.p. , 1402 H)

Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, (Teheran: Sepehr, 1404) Abi al-Qāsim Habatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (Mesir: Mustafa al-Bābi al-Ḥalabi, 1960)

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusain al, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Muassasah li al-'Alam al-Maṭbū'at, 1972)

Tabataba'i, S.M. Husain at-, *Inilah Islam: Upaya Memahami Islam Secara Mudah*, terj. Ahsin Muhamad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992)

Tamara, Nasir, "Agama dan Revolusi di Iran" dalam *Prisma*, September 1982

Tamara, Nasir, *Revolusi Iran* (Jakarta: Sinar Kasih, 1980).

Wāḥidi, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad al-¯, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991)

Zahrah, Muḥamad Abū, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp. : Dar al-Fikr al-Araby, t.t.)

Zamakhsyari, al-. *al-Kasysyāf*, (Cairo: al-'amirah asy-Syar-qiyah, 1307)

Zarkasyī. Badr al-Dīn Muḥamad al-¯, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp:'Īsā al-Bābī al-Ḥalabi, t.t.)

Zarqāni, 'Abd al-Aẓīm al-¯, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (t.tp., Isa al-Babi al-Halabi, tt.)

Zayd, Muṣṭafā, *al-Naskh fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971)

TENTANG PENULIS

Ahmad Baidowi menyelesaikan pendidikan sarjananya di Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan masternya dijalani di Program Tafsir dan Perubahan Sosial Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Kini sedang mengikuti program doktoral di IAIN Sunan Kalijaga. Selain telah menerjemahkan beberapa buku, penulis kini menjadi Pemimpin Redaksi Jurnal *Esensia* Fakultas Ushuluddin dan Jurnal *Musawa* IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Aktivitas penulis yang lain adalah "belajar bersama mahasiswa" dan menekuni dunia tulis-menulis yang pernah aktif dilakukannya ketika menjadi mahasiswa program sarjana.